

إيريك جوفروي

تأليف: هانس جورج الزينكي
أكبر مكتبة رقمية

المعرفة دوام الحيرة

دراسة في الشعر الصوفي

ترجمة:

عصام محمد الشحادات

منشورات الجمل



إيريك جوفروي:
المعرفة دوام الحيرة
دراسة في الشعر الصوفي

إيريك جوفروي

المعرفة دوام الحيرة

دراسة في الشعر الصوفي

ترجمة:

عصام محمد الشحادات

تقديم:

الشيخ خالد بن تونس

تليجرام مكتبة غواص في بحر الكتب

منشورات الجمل



إيريك جوفروي: المعرفة دوام الخيرة - دراسة في الشعر الصوفي
ترجمة: عصام محمد الشحادات، تقديم: الشيخ خالد بن تونس
الطبعة الأولى ٢٠١٩

كافة حقوق النشر والترجمة والاقتباس
محفوظة لمنشورات الجمل، بغداد - بيروت ٢٠١٩
تلفون وفاكس: ٣٥٣٣٠٤ - ٠١ - ٠٠٩٦١
ص.ب: ٥٤٣٨ - ١١٣ بيروت - لبنان

Éric Geoffroy:

Un éblouissement sans fin. La poésie dans le soufisme, 2014

© Éditions du Seuil, 2014

© Al-Kamel Verlag 2019

Postfach 1127 - 71687 Freiberg a. N. Germany

www.al-kamel.de

E-Mail: alkamel.verlag@gmail.com

تقديم

سعيدون جداً بإصدار هذا الكتاب الذي جاء ليلقي الضوء على جزء هام من التراث الصوفي الإسلامي. وإننا مدينون للمؤلف ولكل من ساهم في إخراج هذا الكتاب الهام ووضعته بين يدي القراء اليوم. الواقع أن هذا الديوان هو كنز الطريقة الصوفية العلاوية التي ولدت في الجزائر بداية القرن العشرين. الديوان من نظم ثلاثة شيوخ، هم الشيخ أحمد العلاوي ومحمد بوزيدي وعدة بن تونس.

عنوان الكتاب «المعرفة دوام الحيرة. دراسة في الشعر الصوفي» دعوة لتحدي الأفكار المسبقة التي تخنق رسالة الإسلام اليوم.

فقد قام رجال ونساء من أهل التقوى والعرفان، على مر التاريخ الإسلامي، بنقل ما تحتويه الرسالة المحمدية من أنوار مخبأة وحقائق ربانية، عبر منهج «تربية اليقظة». كانت تعاليمهم تسمو بالروح وتغذي النفس. لكن هناك من المسلمين من يعتقد أن الشعر والموسيقى والرقص أمور يحرمها الإسلام، وهو ما يُسمع صدهاء في الإعلام الغربي. هذا الخطاب الذي يتكرر على لسان التيار السلفي المتزمت، لا يعبر سوى عن رؤية متحجرة للإسلام، الذي يتحول بذلك إلى مجرد كتيب من التعليمات الفارغة من أي معنى. كيف يمكن أن نحرم أنفسنا من روح

هذا الدين الحيّة والمخلّصة، تلك الروح التي تغذي نخبة «العلماء بالله»،
والمستندة إلى القرآن الكريم والسنة المحمدية؟

يقول الله عز وجل: ﴿ورتل القرآن ترتيلاً﴾^(١). والترتيل هو قراءة القرآن مع تحسين الصوت وإتقانه ومندوب منذ فجر الإسلام استجابةً لهذا الأمر الإلهي. هناك مصطلح آخر ذو دلالة هامة، هو «التجويد». والتجويد يعني التحسين والإتقان. والتجويد أيضاً أمر شائع في العالم بأسره وهو علم إسلامي قائم بذاته، أساسه علم قراءة القرآن وفقاً لوصية الرسول صلى الله عليه وسلم: «زينوا القرآن بأصواتكم»، ووصيته: «ليس منا من لم يتغن بالقرآن». وعندما قرر الرسول إقامة الأذان لأول مرة في المدينة المنورة، اختار لمهمة المؤذن سيدنا بلال الحبشي لشهرته بين الناس بصوته الجميل. ثم ألا يذكر القرآن الكريم أن أنكر الأصوات لصوت الحمير^(٢)؟ الهدف هنا ليس تحقير الحمار، بل هي دعوة لتحسين أصواتنا والبلوغ بها مبلغ الكمال.

عندما هاجر الرسول من مكة إلى المدينة، استقبله أهل المدينة وهم يغنون طلع البدر علينا. ومنذئذ، والمسلمون يترنمون بأنشودة الترحيب هذه احتفالاً بعيد المولد النبوي أو في المناسبات العائلية السعيدة في العالم أجمع^(٣).

(١) سورة المزمل، الآية ٤.

(٢) سورة لقمان، الآية ١٩.

(٣) الحديث فيه ضعف؛ «أما تلك الروايات التي تفيد استقباله [النبي صلى الله عليه وسلم] بنشيد طلع البدر علينا من ثنيات الوداع، فلم ترد بها رواية صحيحة»، ومع ضعف سند الحديث نجد كثيراً من الأئمة يذكرونه ولا ينكرونه منهم ابن حبان وابن عبد البر وابن القيم الذي يقول في ردّ هذا الكلام، في «الزاد»، ١٣/٣: «وهو وهم ظاهر؛ لأن ثنيات الوداع إنما هي ناحية الشام لا يراها القادم من مكة إلى المدينة، ولا يمر بها إلا=

فكيف حدث أن وصلنا إلى هذه المرحلة المحزنة حيث يحرم البعض الشعر والموسيقى والرقص باسم الدين؟ على ماذا يستند هذا التحريم الذي يحرم المسلمين من أدوات تعبير عالمية، قد عرفتها كافة حضارات العالم منذ فجر التاريخ؟

يقول السلفيون إن الموسيقى لَهْوٌ وإنها تَصُدُّ عن فضائل الأعمال، وإنها تثير الغرائز وتدعو للفاحشة. ويستندون في حكمهم هذا إلى الآية ٦ من سورة لقمان: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا أُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾. غير أن هذه الآية لا علاقة لها بالبتة بتحريم الموسيقى؛ إذ نزلت، وفقاً لرأي جمهور العلماء، في رجل كان يخرج تاجراً إلى فارس فيشتري أخبار الأعاجم فيرويها ويحدث بها قريشاً ويقول لهم: إن محمداً عليه الصلاة والسلام يحدثكم بحديث عاد وثمود، وأنا أحدثكم بحديث رستم وإسفنديار وأخبار الأكاسرة، فيستملحون حديثه ويتركون استماع القرآن. وفي تفسير آخر عن ابن عباس أنها نزلت في رجل اشترى جارية تغنيه ليلاً ونهاراً في مكة.

في الطريقة العلوية، إنما تظهر قيمة ديوان الشيوخ الثلاثة لدى إنشاد قصائده في جلسات «السماع». بل إن جمال السماع الصوفي ليُخرج المرء من اللهو ويبعده عنه، اللهو الذي يُلقي بصاحبه في متعة تمنعه من التمييز بين الخبيث والطيب. فالغناء يرفع المرء إلى مقام من السلام الذي يشفي الأمراض ويصقل الشعور، وينعش الروح ويقودها إلى حال من

=إذا توجّه إلى الشام». المترجم (دراسة في حديث طلع البدر علينا، دراسة حديثة للخبر والنشيد. أنيس بن أحمد بن طاهر الأندنوسي، مجلة مركز بحوث ودراسات المدينة المنورة، عن الإنترنت).

الوجدان. فيخرج المرء من اللاهي ومن «النسيان» و«التشتت»، ليتوجه نحو الإلهي والقدسي الذي يُوحّد ويهدي إلى الحقيقة. وإن كان اللاهي ستارةً فصلٍ وإبعاداً، فالإلهي هو الحالة التي تقرب الروح لتتذوق طعم الابتهاج والشكر الروحاني.

نحن نعلم، بالتجربة، أن للموسيقى سحراً عالمياً. فعلاوة على الإنسان، كل ما في هذا الكون من حيوان ورياح وأمواج وطبيعة، يصدر أنغاماً ويتفاعل مع الإيقاعات من حوله.

فغناء حادي الإبل الرتيب وهو يقود القافلة ينظم إيقاع سير البهائم. والطفل في بطن أمه يسمع ويتأثر بأصوات الموسيقى. والحياد التي ترقص والعصافير التي تزقزق... كل الكائنات الحية لديها مشاعر وتتواصل بفضل الأصوات التي وهبها الله إياها. بعض الأنغام تجعلنا نبكي، وبعضها تسعدنا، والبعض الآخر يملؤنا رعباً. ووفقاً للنصوص الإسلامية، كل شيء قد ابتداءً بالسماع منذ الأزل. فقد تكونت الأرض والنجوم بنداء إلهي، ونشأت الأرواح بامتثالها لنداء رب العالمين عز وجل^(١). الإنسان الروحاني يرى في الموسيقى صدى للأمر الإلهي وللموسيقى السماوية. وتذكر بعض الروايات أن الملائكة تمكنت من حبس روح سيدنا آدم داخل جسد من طين بعد أن سحرته بالموسيقى. وعليه، فمهمة «المريد» إذن هي أن يصعد من جديد محوّر «الظهور الإلهي» بأن يحرر روحه عبر الموسيقى. فالموسيقى بالنسبة للإنسان، ذي الأصول السماوية، وسيلة خاصة لليقظة الروحية.

(١) وفق ما جاء في الآية ١٧٢ من سورة الأعراف: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾.

والإنسان «المتحقق» يرى في كل الأصوات الطبيعية والاصطناعية ما يذكره بالخالق لأنها في الواقع إنما تسبح باسمه وتبتهل إليه: ﴿تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾^(١). وهكذا دخل الرومي مرة في الحال على وقع ضربات الصاغاتية الذين كانوا يدقون الذهب في بازار قونية. فالصوفي عندما يتلقى الأصوات الأرضية يستذكر العالم الروحاني، مما قد يولد لديه حيناً عظيماً وشوقاً. كما يشهد بذلك هذا البيت من المثنوي:

أنصت إلى الناي يحكي أنينه

ومن ألم الفراق يبث شكواه

فالمعرفة والعلم الأزلي قد انتقل عبر الصوت الذي أصبح «الكلمة». والكلام هو ما يميز الإنسان، ولأن الإنسان قد عرف كيف يستمع وكيف يفكر ويحلل ويعبر؛ أصبح هو الحلقة الأخيرة في سلسلة التطور، وإنما يتميز عن بقية المخلوقات بذلك.

فأمواج الأثير المحملة بالأنغام وقطع الموسيقى وبالمعاني والإشارات، يُحسُّها الصوفي كالصدمة التي تجعله يترنح في حالة من الجذب الذي يحيي القلب ويغذي الروح ويوسع الصدر وينور العقل. فالصوت ذو العمق السحيق.. «هُوَّ.. هُوَّ»، الذي يردده الصوفية في جلساتهم يقذف بالمرء في أعماق النور. وفي بحر التوحيد، كل ذرة وكل جسيم يشكل كلاً لا انحلال له. عندها يصيح الكائن الحي المتَّحد: «أنا: لا أنت ولا أنا، بل «هُوَ». وبعد أن يتحرر من أوهام هذا العالم الظاهر، بوسعه أن يغني ويرقص بنشوة مستقبلاً الانعتاق والسلام

(١) سورة الإسراء، الآية ٤٤.

الداخلي. فيصبح الحاج إلى عالم الحب الأبدي حيث لا شيء يبقى ولا شيء يفصل المحب عن محبوبه!

ولكن، كيف نشرح بالكلمات أجمل القصائد؟ وموسيقاها وتناغماتها... كيف نشرح تلك اللحظات الهاربة التي تضرب كل من عرف حُرقة الحب؟ هذا الشعور ولا شيء آخر هو ما نظمه شيوخ الصوفية في ديوان «الديوان». ولمن ينكر، ولمن ينتقص من أهمية تلك العلاقة الباطنية والمرتالية التي تجعل من الإنسان وعاء لهذا الفيض الرباني أقول: «لا يفقه هذه الأمور إلا من عاشها». والمتشددون يصيحون بالويل والثبور ويتهموننا بالشطح الصوفي وبالجنون... أفلا يتأملون الآية القرآنية: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾، أو الآية: ﴿رَبَّنَا إِنَّا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِي لِلْإِيمَانِ أَنْ آمِنُوا بِرَبِّكُمْ فَآمَنَّا﴾؟.

أنسيوا أنه لا يمكننا إطاعة رب العالمين ما لم نكن قد سمعنا كلمته؟ ﴿وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ﴾. القرآن برمته ما هو إلا سماع. ألسنا نقول «تلاوة القرآن»؟ كيف لنا أن نكون مؤمنين دون أن نكون لدينا ملكة السماع والاستماع، تلك الملكة التي جعلت سيدنا عمر بن الخطاب يرتجف ويبكي عندما سمع القرآن يتلى لأول مرة؟

كيف ننكر الآثار النفسية التي تتركها تلاوة القرآن وتجويده لدى من يلقون السمع؟ إنهم يقعون أرضاً ساجدين وتقشعر له جلودهم... كيف نشرح ما فعله جعفر بن أبي طالب، ابن عم الرسول، وقد راح يرقص فرحاً عندما قال له الرسول إنه يشبهه؟ كيف نفهم ما أورده الطبري (توفي عام ٩٢٣) أن سيدنا داود كان يقرأ الزبور بسبعين لحناً وكان يقرأه قراءة يطرب منها المحموم؟ وأن الله تعالى قد وهبه من الصوت العظيم ما لم

يعطه أحداً، فكان يقرأ الزبور بصوت لم تسمع الأذان بمثله فيعكف الجن والإنس والطير والدواب على صوته حتى يهلك بعضها جوعاً وكذلك الجبال تجيبه وتسبح معه كلما سبح بكرة وعشياً^(١). أليس قد وقع الاختيار على النبي داود لتمجيد رب العالمين وتسبيحه في الجنة ولرفع الأذان يوم القيامة لحسن صوته؟^(٢) وقد قال الشيخ الأكبر ابن عربي (توفي عام ١٢٤٠) إن الخمر وعلوم الحال من نصيب النبي داود.

ما يهمنا هنا، هو الإيمان الذي ينير ويرسخ الخطوة نحو «الرحم الإلهي»، وهي مصدر كل رحمة وسلام. فلنبذ الإيمان المأدج المرتكز على الهوية والتقليدي المتحجر والخاضع للعادة؛ تلك العادات التي تشل العقل وتغلق عليه في سجن من الخوف. الواقع أن هناك ثمناً للوصول، فعلى المرء أن ينبذ كبريائه ويتخلى عنها وأن يحب للآخرين ما يحب لنفسه... هذا ما جاء شيوخ النهضة، حراس الضمير، يذكروننا به في أشعارهم حتى لا ينقطع حبل الحضور الإلهي، مهما كان دقيقاً. فلنعيد للإنسان عظمتة ومعناه.

منذ فجر الإسلام، هناك سلسلة نورانية تعبر الأزمنة وتنتقل من الشيوخ إلى المريدين. وما فتأت هذه السلسلة حية، لا سيما في قصائد شيوخ الطريقة العلاوية الثلاثة. فتعاليم هذه الطريقة، مثلها مثل الكثير غيرها من الطرق حول العالم، تسعى لأن تكون الحارس الوفي

(١) الرواية عند ابن كثير في قصص الأنبياء. المترجم.

(٢) الحديث عند ابن أبي الدنيا، رقم ٣٧٧: حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ، قَالَ: حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي بَكْرٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا جَعْفَرُ بْنُ سُلَيْمَانَ، عَنْ مَالِكِ بْنِ دِينَارٍ، فِي قَوْلِهِ: وَإِنَّ لَهُ عِنْدَنَا لَزُلْفَى وَحُسْنَ مَآبٍ سُورَةُ ص، الْآيَةُ ٢٥ قَالَ: «إِذَا كَانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ، أُمِرَ بِمُنْبَرٍ رَفِيعٍ، فَوُضِعَ فِي الْجَنَّةِ، ثُمَّ نُودِيَ: يَا دَاوُدُ مَجْدُنِي بِذَلِكَ الصَّوْتِ الْحَسَنِ الرَّخِيمِ الَّذِي كُنْتَ تُمَجِّدُنِي بِهِ فِي الدُّنْيَا قَالَ: فَيَسْتَفْرِغُ صَوْتُ دَاوُدَ جَمِيعَ نَعِيمِ الْجَنَّةِ». المترجم.

للموروث المحمدي. فكيف نحافظ عليه من عوامل الزمن ومن عقوق الإنسان، ومن اللعنات التي تلقاها كل هؤلاء الشيوخ الذين صبروا وصفحوا وكانوا يمثلون تلك التعاليم عبر العصور؟ كيف ننقلها في عالم متغير متموج؟ عالم يقفز من أزمة إلى أزمة، ومن شك إلى شك، ومن عاصفة إلى أخرى ومع ذلك فهو يحمل داخله كل آمالنا. نهاية العالم، نهاية عالم، نهاية دورة... كل شيء يموت ويولد من جديد. كل شيء يتلاشى ليظهر من جديد، مثل طائر الفينيق الذي يولد من رماده. هذا ما يدعونا إليه هؤلاء الشيوخ الأفاضل بأصواتهم السرمدية؛ إنهم يدعوننا إلى الأمل وإلى إنسانية متصالحة مع نفسها وإلى إخوة حقيقية وإلى روحانية متجددة. كل من يقرأ في هذا الكتاب، سواء أكان متصوفاً أم لا ومؤمناً أم لا، سيجد دعوة للتأمل وللعودة إلى الذات. هذه هي أمانيتنا.

أما المؤلف، صديقنا إيريك جوفروي، فنوجه له كل الشكر لعمله المتميز الذي جمع شهادات من كرس نفسه للمحافظة على هذا التراث من رجال ونساء، كما حُلّل وترجم قصائد «الديوان» [إلى الفرنسية] للوقوف على المعاني وراء الكلمات والحكم.

الشيخ خالد بن تونس

شكر

أود التعبير عن امتناني وشكري للشيخ خالد بن تونس لدعمه وتواجده إلى جانبي خلال هذه الرحلة المدهشة عبر الشعر الصوفي.

وأنا ممتن أيضاً للسيد ناصر الدين موهوب، ومحمود تهامي، ومانويل شابري، ولزوجتي نفيسة جوفروي، على نصائحهم الدقيقة خلال تحريري للكتاب. فقد أتاحت لي نقاشاتنا التغلب على كثير من الصعوبات في التحليل والترجمة. وأذكر هنا السيدة ميريام فالسان، رحمها الله، التي سبق أن ترجمت بعضاً من قصائد الشيخ علاوي.

شكراً أيضاً لكل من أتاح لي التعرف عن قرب على جلسات «السماع» التي تبث الحياة في هذه القصائد: عربي غنو، جبريل طالبي، والمغنين والمغنيات من الطريقة العلاوية في باريس، والمغنين في طنجة: الشريف حدادي وكذلك مارك لوبويت.

لا أنسى الموظفين في مديرية محفوظات مستغانم وبار سور لوب، كما لا أنسى عبد الله كنوش للدعم التقني الذي قدمه لي حول قصائد السماع.

مقدمة

الصوفية تيار روحي راسخ في الإسلام، وهي طريق يسلكها المريدون الذين يتلقون عن شيوخهم السيلان الروحي متسلسلاً وصولاً إلى حضرة الرسول محمد. هدف هذه الطرق، التي تتبع نور القرآن والسنة المحمدية، تحرير الإنسان من الشهوات والأوهام المحيطة به، متيحة له بالتالي أن يعثر على مساحة داخلية يستطيع فيها أن يتأمل الحقائق الربانية.

فالصوفية، بإنارتها داخلياً لمعاني الوحي الإلهي، إنما تعمل دون كلل على تجديد معاني ذلك الوحي. وعليه، فالتصوف جزء من جوهر الثقافة الإسلامية، وهو ليس أبداً ظاهرة هامشية أو بدعة^(١). وقد عرفت

(١) التصوف هو من صميم علوم الدين وغير دخيل بل هو من مشمولات حديث جبريل عليه السلام الشهير الذي تضمن علوم الدين الثلاثة: التوحيد والفقه والتصوف، والذي فيه شرح لمعنى الإحسان كما جاء في الحديث الذي رواه مسلم في صحيحه قال: «فأخبرني عن الإحسان، قال: أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك...» إلى أن قال: «إنه جبريل أتاكم يعلمكم دينكم» فسمى رسول الله كلا من الإيمان الذي هو موضوع العقائد والإسلام الذي هو موضوع الفقه والعبادات والإحسان الذي هو موضوع التصوف ديناً. وحين أخذ المسلمون يشتغلون بالتأليف والتدوين، انشغلت طائفة منهم ببيان أركان الإيمان والعقيدة، فأطلق عليهم اسم علماء التوحيد والكلام. وانشغلت طائفة أخرى ببيان أركان الإسلام وقواعده فسموا الفقهاء. بينما انشغلت =

المجتمعات الإسلامية ولا تزال التصوف والطرق الصوفية؛ كما انتسب إلى الصوفية وخاض غمار تجربتها الروحية الكثير من المشاهير عبر القرون، وكانت الإطار المحدد لأفكارهم ومناهجهم.

يرى المتصوفة أنه ليس علينا تحجيم الحقيقة واختصارها في مظاهرها فقط. فالله عز وجل يقول عن نفسه في القرآن الكريم إنه الظاهر والباطن. وقد جاء في التعاليم المسيحية والإسلامية، أن الله خلق الإنسان على صورته. لكن الفلسفة الوضعية المعاصرة قد كسرت ذلك التوازن وقلبت معنى الأولويات. بينما الواقع أن الظاهر نابع من الباطن، والعالم الفيزيائي من العالم الروحاني، مثلما يحيط قشر حبة الفاكهة بنواتها.

وعلى مر القرون، كان المتصوفة يعملون على إعادة الانسجام والتناغم الأولي بين وجهي الحياة هذين، ووسيلتهم إلى تحقيق الحقيقة الإلهية هي «الإلهام» و«الكشف». وفي تلك الأثناء، كان الإسلام يتحول إلى دين شكلي أجوف وفقره جاف نلمس نتائجه اليوم...

* * *

جئنا بعلم رقيق
لا يحتمله الكلام
إلا لذوي التصديق
جاءهم وحي الإلهام^(١)

الشيخ علاوي

من بديهي القول إن علاقة الشعر باللاموصوف هي ذاتها علاقة التصوف باللامنظور، وإنَّ وَقَعَ سطوة الإلهام هو ذاته عليهما كليهما،

=أقوام ببيان مقام الإحسان والطرق الموصلة إليه، فلقبوا بالصوفية، وهكذا يكون

التصوف في أصله من صميم الدين وعلومه. المترجم.

(١) الديوان، ص ٢١.

وإن لكليهما ذلك الوقع الساحر على النفس، وبديهي لجوؤهما إلى الرموز وإلى ثني المعنى وغموض المفردات. وكلاهما يتيح إمكانية إدراك عامٍّ وأنِّي «للحقيقة»، فيما يتجاوز العقل البشري. فالشعر الصوفي يجمع بين نوعين من اللغة المُغرقة في الرمزية، هما الشعر والتصوف، ليدخل بالروح الإنسانية في التجربة الداخلية بمختلف مظاهرها ودرجاتها. ولأنه شعر بلسان عربي، فتلك مزية أخرى تجعله ينهل من غنى اللغة ووفرة المعاني التي تتفتح من مصطلح واحد. فهو بهذا، ابن القرآن الكريم، لمن يعرف كيف يقرأ الكتاب.

وسنرى، كم يفاجئ الشعر الصوفي المنطقَ البشريَ الاعتيادي ويربكه، وكم يُضغِضُ، بل يقوِّضُ، حالة الارتياح التي يتمرغ فيها العقل الجماعي: فالأمر يتعلق بموت الضمير النفساني الضيق... فهنا يلتقي الشعر والتصوف ويتعاضدان في تجربة الحرية عندما «يصبح الإنسان هو المطلق وهو الحقيقة»^(١). فكل الشعر، حتى الشعر «الدنيوي» في ظاهره، هو شعر صوفي، «فناظمه يمشي فوق الجمر حتى يصبح بيت الشعر ممكناً»^(٢).

يشارك الشعر والتصوف كذلك في الصعوبة ذاتها في نقل المعنى وإيصال الفكرة. يؤكد أنهما يكشفان خداع هذا العالم وزيفه^(٣). ومؤكد أن بمقدورهما التملص من رقابة «علماء العقل» أي علماء الشريعة، ولكن أيضاً التملص من مروجي الفلسفة الوضعية والعلوم المعاصرة.

(١) أدونيس في معرض كلامه عن ابن عربي: الشعر العربي ومشكلات التجديد، مجلة الفكر، العدد ٦، آذار ١٩٦٢، ص ٢٥.

(٢) فابريس ميدال، Pourquoi la poésie؟، باريس، منشورات بوكيت، ٢٠١٠، ص ١٣٣.

(٣) «قوة الشاعر في أنه لا يحق له الكذب» المصدر السابق، ص ١٢٣.

مؤكد أنهما يلتفان ويمتصان صدمة ما يثيره نظم الحقائق الربانية ثراً (مثل عقيدة التوحيد مع أنها جوهر الإسلام) من فضائح. ومؤكد أنهما يُخرجان إلى نور الفهم جزءاً من تلك الحقائق وبعضاً من عطرها، التي لولاها لبقيت طي اللاشعور البشري. مع ذلك، فالإشارة تبقى هي اللغة السائدة؛ وعلم الباطن، في التصوف، هو علم السكوت. مثلما يقول الشيخ علاوي في واحدة من قصائده في مديح الرسول:

بالقلب نمدحك واللسان أعواج

وصف الحبيب فوق سوارى^(١)

ألا تؤكد الصوفية على أن «العارف فوق ما يقول، والعالم دون ما يقول»^(٢).

لكي يضمن شيخ الطريقة حماية المريد وتقدمه في سلوكه، يجب أن يكون منتسباً بسلسلة صحيحة إلى الرسول. ومنذ القرن الثاني عشر، بات نقل معظم العلوم الصوفية يتم عبر سلسلة من «الطرق» الصوفية أنشأها شيوخ كبار. هذه «الطرق» هي ترجمة في المكان والزمان «للطريقة الأم» التي يسلكها كل مريد. ولكل طريقة منهجها الخاص لأنه كما يقول أحد المتصوفة: «الطرق إلى الله كنفوس بني آدم». ومع الوقت، تم إضفاء طابع مؤسساتي عليها فأصبحت «طرقاً صوفية» معروفة.

وضع ثلاثة من كبار شيوخ الطريقة العلاوية التي تأسست سنة ١٩١٤ في مدينة مستغانم (في الجزائر) مصنفات وأشعاراً صوفية تم تجميعها في

(١) الديوان، ص ٨٠. سوارى؛ عامية جزائرية أي السور، جمعها أسوار.

(٢) انظر على سبيل المثال، الرسالة القشيرية، دمشق، دار الخير، ١٩٨٦، ص ٣١٦.

ديوان واحد طبع سنة ١٩٨٤ تحت عنوان «الديوان»، وهو «كيان» حقيقي من الروحانية والشعر.

الشيخ هم محمد البوزيدي (توفي عام ١٩٠٩) وهو من الطريقة الشاذلية الدرقاوية؛ وإن لم يكن بمقدورنا عدّه تاريخياً من شيوخ العلاوية، لكنه كان المرشد والملهم للشيخ أحمد العلاوي (توفي عام ١٩٣٤) الذي أسس الطريقة وهو أيضاً ثاني الشعراء ممن نظم «الديوان». الشيخ الثالث الذي ساهم في النظم هو الشيخ عدّة بن تونس (توفي عام ١٩٥٢)، وهو خليفة الشيخ العلاوي. وهذا الأخير هو أشهرهم وأشعاره هي الأكثر إنشاداً نظراً إلى تأثيره الروحاني الكبير.

أما أشعارهم، فهي شهادة حية للتجربة الصوفية. إنها نتاج اللحظة والفتوحات. ثمة علاقة بين الوحي الذي نزل على الرسول والإلهام - ابن الوحي - الذي يشعر به الشيخوخ. ومثلما جمع المصنفون المسلمون «أسباب النزول» في القرآن الكريم، تهتم الطريقة العلاوية بتجميع «المناسبات التي ألهمت» شيوخها تلك الأشعار. وهي أشعار قالها الشيخوخ وهم في حال من الغياب عن الوعي الإنساني المألوف بما أن بعض «الناظمين»، على ما نُقِل، لا يعرفون أنهم من نظمها. وفي هذه القصائد، يعبر كل من الشيخوخ الثلاثة على حدة، عن أعماق مشاعره، إذ يكشفون لنا ما يواجهونه من تضادات روحانية أثناء رحلتهم السلوكية، وهي مفارقات محيرة بل ومُرهِقة.

قصائد الديوان عوالم في حد ذاتها. وهي تملك أنماط الدخول الخاصة بها، ومفاتيحها الخاصة التي تحميها نوعاً ما من عيون الدخلاء. أما تعابيرها الموجزة والملغزة، التي تصل حد التعبير عن اللاموصوف،

فتمنع مبدئياً عن أي محاولة للتحليل. وقلة من الناس تستطيع الولوج إلى معناها، وإن كان ذلك بالمعرفة الحدسية فقط. وعليه فعملنا في هذا الكتاب يدخل في نطاق التحدي. والواقع أن الناس في العصر الحالي باتوا يتوقون أكثر إلى «تذوق» - بالمعنى الصوفي للكلمة - تلك التجارب التي مرّ بها أولئك المتصوفة أكثر مما مضى. ولكن كيف لنا أن نقرب للقارئ تجربة ولغة هي في أغلب الأحيان لغة مغلقة عصيّة دون أن نحرفها؟ فهذه القصائد تتطلب شروحاً كالشروح التي تمت على قصائد الرعيل الأول من شعراء الصوفية مثل ابن الفارض وأبي مدين.

يرى المترجمون أن ترجمة الشعر الصوفي أصعب من ترجمة القرآن، بما أنها لا تتمتع بما يتمتع به المصحف الشريف من شروحات وتعليقات عديدة. فأملنا في هذا الكتاب أن نوصل رسائل الشيوخ الروحانية كما أرادوا لها أن تصل.

اتبعنا في تحليل القصائد تسلسلها الموضوعي سعياً للإحاطة بتجربة الشيوخ الروحانية كاملة. فخصصنا الفصلين الأولين للحديث عموماً عن «الشعر والتصوف»، ثم وبعد تقديم الديوان عالجنّا الرموز الحاضرة بكثافة في الشعر الصوفي ألا هي الحب والخمر. ثم يتبع الكتاب تسلسل مواضيع الأشعار التي ينشدها أعضاء الطريقة العلوية في جلسات الذكر أو الحضرات.

وتبدأ تلك الحضرات بقصائد محبة ومديح لسيدنا محمد تعود بأصولها إلى الميراث النبوي الحكيم على الأولياء، وإلى الحقيقة المحمدية الغيبية. علماً أن الانتساب إلى الرسول يمر عبر سند متصل من شيخ إلى شيخ. ولا بد أيضاً في رحلة السلوك والتلقي هذه من ذكر أهل الغيب ممن يخاطبهم شعراؤنا، بخاصة «مجلس الأولياء» أو «الديوان».

تتبع رحلة السلوك الأولى، وهي «الرحلة إلى الله»، الملامح العامة للطريقة الصوفية، وتحلل طبيعة المريد وشيخه في الطريقة. ضمن هذا المنظور، يتطرق الشعراء إلى العديد من طرق السلوك والتلقي، مثل الذكر والسماع.

ثم، ومع وصول المنشدين إلى قصائد الوجد والتماهي مع الله، ندخل نحن حينئذ التوحيد ونوباته ذات السطوة وتحولاته. هنا تكتمل «الرحلة في الله» حين تتفاعل تداخلات هوياتية معقدة بين «الأنا» البشرية و«الأنا» الإلهية. وعندها يتحرر الإنسان الكامل ويتذوق الانعتاق بعد أن يكون قد حقق «الهوية المطلقة». في بعض الحالات، كما هو الحال مع شيوخنا في هذا الديوان، لا بد للسالك من تحقيق الرحلة الثالثة أيضاً ألا هي العودة إلى مستوى الإنسان. إنما يترتب عليه لذلك أن ينشر ما تلقاه من علوم بصفته مرشداً روحياً.

اعتمدنا في عملنا هذا على نسخة الديوان الصادرة في مستغانم (الجزائر)^(١). وترقيم هذه الطبعة، هو الترقيم نفسه الذي اعتمدته كافة الطبعات التي جاءت بعدها. طبعة القاهرة لسنة ٢٠٠٩ فيها بعض الأخطاء، وكذلك الطبعة الجزائرية وإن كانت هذه الأخيرة أقل انتشاراً من الطبعة المصرية.

عنوان كل قصيدة هو الشطر الأول منها، أو جزء منه. ولم نشر، من جانبنا، إلى عنوان القصيدة، في المتن أو في التعليقات، إلا في حال استشهدنا بالبيت الأول منها أو عندما نورد القصيدة كاملة أو جزءاً كبيراً منها، أو في حال كان للقصيدة أهمية خاصة.

(١) الطبعة الرابعة، بدون تاريخ.

ذكرنا اسم ناظم القصيدة دائماً إما في النص أو في التعليقات. وقد
أشرنا، عموماً، إلى الشيخ عَدَّة بن تونس باسم «الشيخ عَدَّة». لأن الاسم
«الشيخ بن تونس» قد ينشأ عنه خلط مع الشيخ خالد بن تونس المعاصر.

الفصل الأول

الشعر والتصوف

القرآن والشعر:

كان تأثير الشعر الشفهي ثم المكتوب على حياة العرب في الجاهلية تأثيراً جوهرياً، بل هو الإطار الذي تشكلت فيه النفس العربية والذي عبروا فيه عن أحاسيسهم ومشاعرهم، ألم يقولوا: الشعر ديوان العرب. وكان للشعر على العرب تأثير «السحر». فكان يحدد لهم إيقاعات حياتهم اليومية بتناغم مع الطبيعة المحيطة؛ فكان الأعراب، على سبيل المثال، ينظمون موسيقى أشعارهم على وقع خطى الإبل في الصحراء. وكما هو الحال مع ساحر القرية الذي نجده في مختلف أصقاع الأرض، كان يُنظر إلى الشاعر وقتها على أنه «كاهن» نوعاً ما، له صلات بعالم ما وراء الطبيعة، وأن لقوته تأثيراً على كامل المجتمع^(١). ثم شهد الشعر الجاهلي «بعد مجيء الإسلام انحطاطاً حتى بات الشعراء يُتهمون أنهم يستلهمون الجن وليس الملائكة، أو من سبقهم من الشعراء»^(٢).

(١) كانت تنشب الحروب بين القبائل العربية بسبب قصيدة هجاء أو تعرض للأنساب!

(٢) ماكس جبرو، Introduction aux poèmes، في الأمير عبد القادر الجزائري، كتاب المواقف، الجزء الأول، باريس، البراق، ٢٠١٢، ص ٢٩-٣٠.

إذن، القرآن لا يشجب الشعر لذاته^(١)، بل لما فيه من قوة سحرية وليس روحية على المجتمع. فالإسلام الوليد قد جاء للعالم، ولهؤلاء العرب أولاً بالكتاب؛ القرآن الذي سيعيد الدعوة إلى النظام الإلهي الأولي، نظام التوحيد الذي نزل به آدم. ولكي تنجح الرسالة، كان لا بد للقرآن أن يكون «معجزاً» في مواجهة الشعراء - المتنبئين: إذ لم يعد الجن هم من يلهمون الإنسان، بل الله، الذي تخضع له كامل المخلوقات بما في ذلك الجن. فنزل القرآن شكلاً ومضموناً متحدياً كل ما كتبه ويكتبه وسيكتبه الإنسان. مع ذلك، فإن هذا التقارب بالضبط بين القرآن والشعر العربي هو ما خلق كل ذلك الغموض في العلاقة بينهما، وما أن انتشر الإسلام وثبتت قواعد دولته حتى عاد الشعر ليحتل الصدارة في الفنون لدى المسلمين العرب والإيرانيين وغيرهم. «فقد ظهر الآن رهان تعامل القرآن مع الشعر: فالإسلام لا يريد السماح بنظم الشعر أو منعه، بل الأمر يتعلق بنظم كلام غيبي وأخلاقي صادق بما يضمن للشعراء شرعية القول ويحافظ على مقامهم في مصاف الملهمين (...) أي أن الشعر قد أصبح في خدمة الدين الجديد»^(٢).

الرسول الكريم، الذي «أوتي جوامع الكلم»، كان يتكلم لغة عربية غنية جداً وعليها طلاوة، مثلما أوردت الأحاديث. مع ذلك، حتى إن اعترف الرسول بالشعر كجزء من «الحكمة» أو «السحر» المستخدم بطريقة إيجابية طبعاً، فما كان له أن يقول الشعر. وابن عربي واضح حول هذه النقطة: «وما مُنع النبي صلى الله عليه وسلم منه لهوانه ولا لانهطاط

(١) سورة الشعراء، ٢٦، الآية ٢٢٤-٢٢٦.

(٢) سعاد عيادة، L'Islam des théophanies. Une religion à l'épreuve de l'art،

باريس، منشورات CNRS، ٢٠١٠، ص ٤٣.

مكانته ومكانه، لكن لما كان مبنياً على الإشارات والرموز، فإنه من الشعور والمطلوب من الرسول البيان للكافة بأوضح العبارات. لهذا لم يجرى به الرسول، فما قال تعالى "وما علمناه الشعر" إلا لأجل قولهم إنه شاعر، فأخبر الله تعالى أن الذي جاء به من عند الله وعلمه إنما هو ذكر وقرآن مبين، وما هو شعر كما زعمتم؛ وما في هذا ذم للشعر ولا حمد وإنما جاء ليبين ما أُرسل به فهو إنباء وحقيقة^(١).

فعدم استخدام الرسول للشعر لم يكن لأنه مكروه لنفسه، بل لأنه منزّل الشعور أو «المعرفة الباطنة». والحال أن لغة الرسل والأنبياء يجب أن تكون متاحة سهلة لجميع البشر المخاطبين بالرسالة. ولهذا السبب كان حول الرسول شعراء مقربون منه. ومشهور ما حدث بين الرسول وكعب بن زهير ذلك الشاعر الذي هجاه بدايةً ثم طلب صفحه في المدينة المنورة مستخدماً الشعر أيضاً إنما مديحاً هذه المرة: فألقى عليه الرسول برده إشارة إلى القبول والشرف، ثم أصبحت كلمة البردة تدل على نوع أدبي للعديد من القصائد في مدح الرسول.

اللغة الأصلية:

لماذا اختار المتصوفة أن يعبروا عن تجاربهم المتميزة بلغة الشعر؟ ألم يكن بوسعهم التعبير نثراً والنثر في اللغة العربية من الغنى والثراء اللغوي ما يتيح إنشاء نصوص فائقة الرقة مثلما تشهد العديد من مصنفات الصوفية التي كتبت عبر العصور؟ وبين النثر والشعر هناك مادة وسيطة هي القول المأثور أو الحكمة التي تعطي زبدة المعنى في بضعة كلمات.

(١) ذكره كلود عباس، Le Vaisseau de pierre، انظر www.ibnarabisociety.org/articles/vaisseau.html، ص ٦.

ولحسن الحظ أن مصنفات علم التصوف التي كتبت في القرنين العاشر والحادي عشر قد حفظت لنا كلام شيوخ المتصوفة الأوائل الصقيل الذي قرأوه شفاهة أولاً ثم جمعه تلاميذهم من بعدهم. بعدها، استمر نوع الحكمة الأدبي في الانتشار عبر العصور وازدهر بخاصة في ديوان الشيخ المغربي أبي مدين (توفي عام ١١٩٧) الذي شرحه الشيخ العلاوي، ثم في الحكم العطائية المشهورة لابن عطاء الله السكندري (توفي عام ١٣٠٩).

ونجد في حكم الشيخ العلاوي، تلك الرغبة ذاتها في الوصول إلى الجوهر لكي يلمس عمق أعماق النفس البشرية. ومن حكمه: «ما كثرت مساوئ النفس إلا لتستر أنوار القدس»، و«لا تترك نفسك وتعاذيتها، بل فاصحبها وبحثها عما فيها» و«الحق ليس بقريب كما أنه ليس ببعيد»^(١).

من البديهي أن ليس بوسع المتصوفة تجنب التحولات الداخلية التي تثيرها كتابة الشعر. فالشعر، الذي كان قدماء الرومان يقولون عنه إنه «لغة الآلهة»، هو عند المتصوفة لغة آدم في الجنة. نغمة الشعر، بما لها من تأثير على النفس الإنسانية الهابطة من السماء إلى الأرض، مثلما لنغم الغناء، تتيح لتلك النفس أن تعيش من جديد حالتها ما قبل الخلق. ولهذا السبب بالضبط، فإن للذكر عند المتصوفة جذور عميقة تخرج مُنْعَمَةً على إيقاع النَّفْس. «على عكس الكلام العادي «السوقي»، كلام الشعر مقفًى على تنغم الأكوان وانسجامها، وبالتالي على كلام الملائكة التي تَغْمُرُها»^(٢).

(١) نشرت هذه الحكم في كتاب بعنوان النور الضاوي في الحكم ومناجاة الشيخ العلاوي، مستغانم، ١٩٨٦.

(٢) بيبير لوري، مقدمة ترجمان الأشواق لابن عربي، ترجمة وتقديم مورييس غلوتون، باريس، منشورات ألبن ميشيل، ٢٠١٢، ص ١٠.

في «رؤية بجاية»^(١)، سمع ابن عربي أن الشعر «أصل كل شيء؛ ولغة الشعر هي الجوهر الثابت، بينما النثر هو الفرع الثابت»^(٢).

ميراث قديم:

فالعبقرية الروحانية والشعرية للشيخ البوزيدي والعلاوي وابن تونس، وهم من النصف الأول من القرن العشرين، لتعود في جذورها إلى موروثة ألفي من الشعر الصوفي. وقلة من أوائل المتصوفة فقط من امتلك زمام الشعر للتعبير عن حقائق وتجارب روحانية مختلفة. وهكذا وصلتنا أشعار ذي النون المصري (توفي عام ٨٦١) وأبي الحسن النوري (توفي عام ٩٠٧). لكن التعبير الشعري لم يكتمل إلا مع رابعة العدوية (توفيت عام ٨٠١). فقد قررت تلك المرأة، وقد احترقت بنار الندم على حياتها السابقة الضالة، أن تتطهر بالعزوف عن كل شيء ليس بالله: تلك هي تجربة «الحب الخالص» التي ستترك بصمتها حتى القرن السابع عشر في أوروبا.

أما عند الحلاج (توفي عام ٩٢٢)، فالشعر كان حياته، حياته التي أمضاها بأكملها يبحث عن الواحد الصمد. فكان يلقي «بشطحاته» حيث «الأنا» البشرية غارقة في «الأنا» الإلهية. وسنرى الشيخ البوزيدي والعلاوي يستخدمان عبارات الشطح نفسها، ويبررانها. والشيخ العلاوي كذلك كثيراً ما يستشهد بالحلاج في كتبه^(٣)؛ وقد استخرج لويس

(١) هي مدينة بجاية، في الجزائر.

(٢) كلود عداس، Le Vaisseau de pierre، مصدر سابق، ص ٥.

(٣) لا سيما في المواد الغيثة والمنح القدوسية.

ماسينيون أشعار الحلاج التي أوردها الشيخ في كتابه المنح القدوسية أو عارضها^(١).

ازدهر الشعر المحكي باللغة الفارسية منذ القرن التاسع الميلادي، لكنه لم يعرف الذروة إلا نهاية القرن الحادي عشر، بعدما تولته الصوفية وتجسده لغة، وهناك تَوَحَّد مصيراهما في اندفاع مشتركة. فازدهر الشعر الفارسي ونمى «في إطار من التصوف الذي شكل خلفيته الروحية. وأعظم النصوص المكتوبة باللغة الفارسية، لا سيما الشعر، هي ذات فحوى وإلهام صوفيين»^(٢). أما ملهم هذا التكافل فهو أبو سعيد بن أبي الخير (توفي عام ١٠٤٩)، الذي كان يفضل مخاطبة الناس بأبيات من الشعر على الآيات القرآنية، وقد وضع القرآن والشعر في الدرجة نفسها^(٣). بينما يبدو أن السَّنائي (توفي عام ١١٣١) هو أول من طالب بالمساواة بين الفارسية والعربية للتعبير عن المشاعر الدينية والصوفية.

لقد امتلك الشعر الصوفي الفارسي أنواع الأدب العربي كالقصيدة والغزل، لكنه طور أشكاله الخاصة به مثل الرباعيات والمثنوي. والمواضيع التي تلهم ذلك الشعر هي ذاتها المواضيع التي تلهم الشعر الصوفي العربي، لكنها تتميز بميولها إلى تأمل الجمال الإلهي في الجمال البشري، لا سيما وجوه الغلمان الجميلة ونخص بالذكر هنا شاهد بازي المثير للجدل جداً جداً. كما أن للشعراء الفرس، في سعيهم الدائم إلى

(١) حسين منصور الحلاج، ديوان، ترجمة وتقديم لويس ماسينيون، باريس، منشورات Seuil، ١٩٥٥، ص ٥٣ و ٦٣.

(٢) سعاد عياد، L'Islam des théophanies، مصدر سابق، ص ٢١٩.

(٣) ابن المنور، Les Etapes mystiques du shaykh Abu Sa'id، باريس، DDB، ١٩٧٤، ص ١٥.

وصف الجمال المتحول، صوراً واستعارات خاصة بهم، مثل الوردة والبلبل، أو تفاصيل وجه الإنسان. لن نتطرق في كتابنا إلى كبار الشعراء المتصوفة الإيرانيين (أحمد الغزالي، العطار، الرومي، جامي) إذ لم يكن لهم أي تأثير، في الواقع، على شيوخ الديوان الذي بين أيدينا، بسبب العوائق اللغوية. فكتاب المثنوي مثلاً لم يترجم إلى اللغة العربية إلا مؤخراً.

لكن الأمر مختلف تماماً مع الشاعر أبي مدين شعيب الأندلسي الذي تتلمذ عليه عدد كبير من الشيوخ المغاربة والأولياء الأوصياء في الجزائر المعاصرة. فأبو مدين مصدر عظيم في التصوف المغربي، وهو وإن لم ينشئ طريقة خاصة بالمعنى الحرفي للكلمة، لكنه أشبه بالشجرة التي تغطي فروعها المغرب بأسره وجزء من المشرق. ومع ذلك، فقد غطت الطريقة الشاذلية، التي ينتمي إليها شيوخنا الثلاثة، على التأثير الروحي للشيخ أبي مدين تغطية كاملة؛ وبالتالي أيضاً على علاقات التجاذب التي تربط بين هاتين المجموعتين الروحيتين. يقول إدريس دي فو «إن من قصائد أبي مدين ما قد نُظمت لكي تُغنى من دون شك. وفي كل الأحوال هذا ما حصل؛ فهي من أشهر القصائد بين الطرق الصوفية وأكثرها انتشاراً، بل حتى خارج تلك الدوائر. وقد تغنى القصيدة الواحدة بعدة نغمات وترنيمات وفقاً للمنطقة»^(١). هذه الملاحظات تنطبق نسبياً على قصائد الشيخ العلاوي^(٢). فالواقع أن المواضيع وحتى الأسلوب

(١) إدريس دي فو، *L'Amour universel. Un cheminement soufi*، باريس، البراق،

٢٠١٣، ص ٢٠٣.

(٢) كذلك يشير إدريس دي فو إلى الانسجام والتآلف الذين نشأ بين الشيخين على مر

السنوات. المصدر نفسه، ص ٢٣٩.

الذي استخدمه أبو مدين في ديوانه يتوافق تماماً مع أشعار الشيخ، وسنبين ذلك لاحقاً. كما أن الشيخ قد كتب شرحاً موسعاً لحكم الشيخ الأندلسي^(١).

شاعر آخر يشاطره الشيخ علاوي الأفكار الكبرى نفسها هو ابن الفارض (توفي عام ١٢٣٥)، بخاصة على مستوى المضمون أكثر منه على مستوى الشكل. وقد ذكره الشيخ مراراً في مؤلفاته وكان يطلق عليه لقب سلطان العاشقين. بل ذهب إلى درجة الدفاع عن سلفيته^(٢). وكان الشيخ حاج المهدي (توفي عام ١٩٧٥)، وهو أحد تلاميذ الشيخ العلاوي، يقدر صاحب التائية الكبرى تقديراً عالياً، وكثيراً ما كان يعلق على أبياتها. كما أن أبيات ابن الفارض لا تزال تنشد في مجالس الطريقة.

شعر ابن الفارض المشغول بدقة، والذي يشوبه شيء من «التنميق والتكلف»^(٣)، يعجُّ بأسماء الأماكن المستلهمة من الشعر والعصر الجاهليين. وشعره المسكون بجوهر الحب، ينوس إلى ما لا نهاية بين الرغبة باللقاء وعذاب البعد والوحدة. لكن ما يسعى ابن الفارض إلى تذوقه هو تجربة الحقيقة المحمدية، وذلك بالوصول إلى درجة الإنسان الكامل الذي هو أسمى درجات الخلق. لكن، عندما يدخل المتصوف في حال «الجمع»، فمن الذي يتكلم بصيغة المفرد أنا؟ «أنا» الشاعر؟ أم «أنا» الرسول؟ أم «الأنا» الإلهية^(٤)؟ بل هل لدى الشاعر أي جواب؟ هذا

(١) المواد الغيثة.

(٢) في أعذب المناهل في الأجوبة والمسائل، مستغانم، ١٩٩٣، ص ١٥٨.

(٣) جان إيف لوبيتال، مقدمة ترجمة قصائد ابن الفارض، Poèmes mystiques، دمشق، المعهد الفرنسي للدراسات العربية، ٢٠٠١، ص ١٦.

(٤) انظر Giuseppe Scattolin، مقدمة لديوان ابن الفارض، قراءات تاريخية في نصوصه، المعهد الفرنسي للآثار الشرقية، القاهرة، ٢٠٠٤، ص ٨ وما بعدها.

السؤال يبرز بقوة لدى قراءتنا بعض أبيات الشيوخ المغاربة الثلاثة، هذا علاوة على التشابهات البديهية في الأسلوب.

كثيرة هي الدراسات التي تعرضت لابن عربي ولمصنفاته حتى تعمقت معرفتنا بالشكل الشعري عنده^(١)، وقد رأينا أية مكانة يمنحها الشيخ الأكبر للشعر في تجربته الصوفية. مع ذلك، فالإشارات العلنية أو المخفية إلى أبيات الشيخ الأندلسي قليلة في ديوان الشيخ العلاوي وإن كانت فكرة وحدة الوجود حاضرة فيه. فالشيخ العلاوي نادراً ما يلجأ لاستخدام أشعار ابن عربي، والسبب الرئيسي في ذلك أن ترجمان الأشواق، حتى لا نذكر غيره، يحتوي على العديد من الإشارات إلى الشعر الجاهلي وبيئته. والكتاب مليء بالرموز إلى درجة أن مؤلفه نفسه قد اضطر إلى شرح ما كتب فيه. لكن كتاباته تلك، مثلها مثل كتابات ابن الفارض، ليست موجهة في المقام الأول إلى جمهور من المريدين أو المستمعين المتمكنين، عكس شيوخنا الثلاثة الذين يملكون مهمة صوفية مشايخية محددة. وسنعود للحديث عن هذه النقطة لاحقاً.

في المحصلة، أكثر شخصين كانت لمؤلفاتهما تأثيرات على أشعار شيوخنا، لا سيما الشيخ علاوي، هما أبو مدين وابن الفارض، إن على مستوى المواضيع الروحية أو الرمزية الشعرية وحتى في المفردات. وكانت المرجعية إلى هذين المؤلفين من القوة بداية استحداث الطريقة العلاوية لدرجة أن ديوان الشيخ علاوي المطبوع لم يرَ النور إلا سنة ١٩٢٠ في تونس وقبل ذلك إنما كانت قصائدهما هي التي تغنى في جلسات الذكر. أما تأثير الشاعر الأندلسي أبي الحسن الشوشتری (توفي عام ١٢٦٩)، الذي اشتهر بخاصة باستخدامه للزجل (وهو نوع أدبي أندلسي) في أشعاره، فكان أقل.

(١) انظر بخاصة مقالة كلود عداس، *Le Vaisseau de pierre*، مصدر سابق.

انتشار الشعر الصوفي:

يتفق المتخصصون في الأدب العربي على أن الشعر الصوفي، لا سيما بدءاً من القرن الثالث عشر، قد أعاد استخدام المواضيع التقليدية للشعر العربي وأحيائها (الحب والخمر...) والأنواع الأدبية التي كانت تحتويها (الغزل والخمریات والموشحات). هذه المواضيع وقوالبها الشكلية كانت موجودة منذ العصر الجاهلي، إنما انتهى المطاف بأن جَفَتْ اندفاعتُها الخلَاقَة بسبب القواعد التي باتت تكبلها. بل ينسب للصوفية أيضاً أنهم فرضوا أدب الرقائق وهو شعر في مديح الرسول. وجوهر أسلوب المؤلفين الصوفيين، كما سنرى، هو نقل معاني شعر الغزل، بل والأيروسي أيضاً وشعر الخمر، والارتقاء بها إلى مستوى روحاني، باستخدام المصطلحات ذاتها. وقد حيرت هذه العملية الكيمياء تماماً أكثر من فقيه...

كما تظهر العديد من الدراسات مدى تأثير الشعر الصوفي ومصطلحاته على الشعراء العرب القدماء مثل المتنبي (توفي عام ٩٦٥)، وكذلك على المعاصرين وشعراء الحداثة لا سيما أصحاب المذهب الرمزي الذي ظهر منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر. فإن كان هذا المذهب قد استقى إلهامه، جزئياً، من بودلير ورامبو وحتى إدغار آلان بو ثم من السيريالية في النصف الأول من القرن العشرين، إلا أن مصدر إلهامها الأول كان شعراء الصوفية^(١) وكثيراً ما تستعيد الذاكرة - لا

(١) ضاقت اللغة على شعراء المذهب الرمزي، فلجأوا إلى الرمز وأصبح عندهم المذهب الفني الذي يستبطن العالم الخارجي، ويستظهر العالم الداخلي، بعد أن يحل في روح المادة كما يحل الصوفي في ذات الحقيقة وبذلك تكون الحركة الرمزية ذاتها هي في أساسها حركة صوفية، أنكرت العقل واعتمدت النشوة الصوفية مصدراً للإلهام مما=

شعورياً - أشعار هؤلاء القوم^(١).

إذن، من يلجأ إلى الشعر الصوفي ويستقي منه، يفعل ذلك لما في التجربة الصوفية من خصوصية ولخصوصية أسلوبها الشعري، ولكن هل بوسعنا فصل الشعلة الروحية عن تأثيراتها وانعكاساتها الجمالية؟ العديد من الشعراء العرب المعاصرين قد عبّروا عن انبهارهم بالشعر الصوفي. فالشاعر محمد الفيتوري يقول إنه متصوف (١٩٣٠-)، والشاعر السوري نزار قباني (توفي عام ١٩٩٨) قد استقى بعضاً من الأفكار الصوفية لأشعاره، أما أدونيس (١٩٣٠-) فقد ذهب أبعد من ذلك إذ يتمثل صراحةً تجربة ابن عربي الشعرية.

=يدل دلالة قاطعة على أن شعراء الصوفية هم المؤسسون الأوائل للمذهب الرمزي في الثقافة العربية الإسلامية، قبل أن تظهر الرمزية كمذهب واع في النصف الأخير من القرن التاسع عشر، لدى رواد الرمزية الغربيين، أمثال إدغر آلان بو ويودليور ورامبو، الذين كان لهم تأثير كبير على الشعر الحديث؛ حيث أمسى الرمز دين الحداثة الشعرية. المترجم.

(١) يحيى بعبطيش، الشيخ أحمد العلاوي شاعراً متصوفاً، في التربية والمعرفة في مآثر الشيخ أحمد العلاوي، مستغاثم، ٢٠٠١، ص ١٣١.

الفصل الثاني

الديوان

المؤلفون:

الشيخ محمد البوزيدي المعروف باسم «حمو»، أصله من منطقة غليزان (في الجزائر). رحل إلى شمال المغرب للتلمذ على الشيخ محمد بن قدور الوكيل، على الطريقة الشاذلية الدرقاوية. بعد وفاة الشيخ الوكيل، عاد البوزيدي إلى مستغانم وأسس طريقته الخاصة، تحت لواء الدرقاوية دائماً. وقد ركز تعليمه على التصوف، إذ لم يكن، مثل كثير من الشيوخ المتصوفة، يثق بالعلوم الإسلامية التي تدعو إلى العقلانية مثل علم الكلام، وكان يشدد على الذكر والخلوة. وقد ترك قصائد أقل من الشيخين الآخرين (تم جرد ١٨ قصيدة)، إنما كان لأشعاره تأثير كبير على من جاء بعده، لما فيها من قوة في التعبير عن تجربته الروحانية. وقد بقي أحمد العلاوي ١٥ عاماً في خدمة هذا الشيخ، لكنه أصبح، في حياته، شيخ طريقة للكثير من المريدين وألف عدة مصنفات. توفي الشيخ البوزيدي سنة ١٩٠٩ دون أن يعين أي شخص خليفة له. وقال قبل موته إنه مجرد مستأجر سيرحل عن البيت، وإنه سيعيد المفاتيح لصاحب البيت، الله عز وجل، يفعل بها ما يشاء...

ثم تم تنصيب أحمد العلاوي شيخاً للطريقة وذلك بعد عدة منامات رآها المريدون. وبدءاً من سنة ١٩١٤ استقل الشيخ بطريقته عن الزاوية الدرقاوية «الأم» في المغرب؛ وأطلق عليها اسم الطريقة الشاذلية الدرقاوية العلاوية. أحد أسباب ذلك الانشقاق كان الخلاف حول «الخلوة» وشروطها التي كان الشيخ يوليها اهتماماً خاصاً. وبشكل أعم، سبب تلك القطيعة كان وساعة الشيخ الروحية. فالكثير من الرسائل والشهادات المحفوظة إلى الآن في أرشيف الزاوية تشهد على دوره كـ «مجدد للتصوف»^(١). وقد كتب أغسطين بيرك يقول: «كان الشيخ ابن عليوة رث الهيئة. إنما كانت تشع منه طاقة استثنائية وجاذبية شخصية لا تقاوم. وكانت نظراته الذكية والصفافية الجذابة بشكل فريد، تكشف عن مهارة في التعامل مع النفوس...»^(٢). وبعضهم رأى فيه «المهدي»^(٣). الواقع أن الشيخ نجح في نشر الطريقة انطلاقاً من الزاوية الأم في مستغانم المطللة على البحر، نشرأً واسعاً. فقد قام بعدة زيارات إلى الداخل الجزائري وإلى المغرب، ثم سافر للحج سنة ١٩٢٨، ومن هناك انتقلت طريقته إلى سوريا وفلسطين وإلى اليمن. وعند وفاته، كانت الطريقة تعدُّ أكثر من مئتي ألف تابع.

بدراسة أشعار الشيخ، تظهر عقيدته الروحانية بوضوح تام. فلنذكر فقط أن لا بد من عيش تلك الأشعار بالذكر الشديد، لا سيما في

(١) انظر عدة بن تونس، الروضة السنية في مآثر العلاوية، مستغانم، ١٩٨٤، ص ١٦٢-١٨٦.

(٢) انظر Augustin Berque, Un mystique moderniste: le Cheikh Benalioua, Revue africaine, ١٩٣٦، ص ٦٩٢-٦٩٣.

(٣) نفسه، ص ٧٦٢.

الخلوات. وكان الشيخ يعترف بعالمية «الدين الأولي»^(١) وصحة العقائد الأخرى (كان عارفاً جيداً بالديانة المسيحية وكان يهتم بخاصة بإنجيل يوحنا)، لكنه كان يقاتل المبشرين ممن يتجاوزون في نشاطهم الحدود.

وكانت لديه ملكة في التكيف مع التطور، فكان، وهو الصحفي، من أوائل من امتلك سيارة وهاتفاً في الجزائر. فكان من الطبيعي إذن أن نراه يرسل منذ عشرينيات القرن الماضي تلاميذه إلى أوروبا. أوروبا التي زارها هو بنفسه مرتين للمشاركة في افتتاح مسجد باريس الكبير (سنة ١٩٢٦) وزيارة مريديه. علاوة على فرنسا التي شهدت نشوء أول منازل للطريقة في باريس ومرسيليا، تم افتتاح العديد من الزوايا في إنكلترا على يد بحارة يمينيين. كان إشعاع الشيخ في الغرب واسعاً. وبالتالي كان رينيه غينو^(٢) يرسل إليه الأوروبيين الذين يودون التعرف على الصوفية، ومنهم الشاعر والفيلسوف السويسري فريجوف شوان^(٣) الذي رافق الشيخ حقبة من الزمن ثم أسس طريقته الخاصة بعد أن أجازته الشيخ عَدَّة بن تونس «أن يدعو قومه إلى الله»، وأسمائها الطريقة المريمية. كما كان للشيخ تأثير على التجربة الروحانية للراهب السيستري

(١) Tradition primordiale، الدين القيم أو الحنيفية الأولى؛ بمعنى أن كل الأديان مصدرها واحد ومعناها واحد وما الاختلافات الظاهرة إلا صور طارئة يمكن تجاوزها. المترجم.

(٢) René Guénon (١٨٨٦-١٩٥١)؛ كاتب ومفكر فرنسي. اعتنق الإسلام وتسمى عبد الواحد يحيى. سافر سنة ١٩٣٠ إلى القاهرة والتحق بالطريقة الشاذلية. ومات فيها. المترجم.

(٣) Frithjof Schuon (١٩٠٧-١٩٩٨)؛ فيلسوف ومتصوف وكاتب سويسري. اعتنق الإسلام وتسمى الشيخ عيسى نور الدين أحمد. كان له الكثير من الأتباع الأوروبيين. المترجم.

الأمريكي توماس ميرتون (توفي عام ١٩٦٨)^(١). وقد تحدث العديد من الباحثين في الدراسات الإسلامية في القرن العشرين عن شخصية الشيخ وتأثيره^(٢).

فماذا عما ينسب أحياناً إلى الشيخ من أن مشربته كان عيسوياً^(٣)؟ ليس

(١) R. Baker and G. H. Gouverneur, Merton and Sufism: The Untold Story. A

Complet Compendium، لوزيفيل، ١٩٩٩.

(٢) J. S. Trimingham, The Sufi Orders in Islam، أكسفورد، ١٩٧١، ص ٢٥٦؛ A.

C. Glassé, Knysh, Islamic Mysticism، لندن، ٢٠٠٠، ص ٢١٦ وص ٢٤٨؛

Dictionnaire encyclopédique de l'Islam، باريس، ١٩٩١، ص ٢٢. المستشرق

البريطاني A. J. Arberry، كان يؤكد أن ولاية الشيخ «تذكرنا بالعصر الذهبي للتصوف

والصوفية في العصور الوسطى» (انظر Martin Lings, Qu'est-ce que le soufisme،

باريس، منشورات Seuil، ١٩٧٧، ص ١٦٧).

(٣) «ينطلق ابن عربي من أن محمداً صلى الله عليه وسلم يحوي كلية الصور النبوية ويحوي

شخصه، بالتالي، كل المزايا الخصوصية التي لكل واحد من الأنبياء. ففي شخص النبي

تجتمع صفات الأنبياء كافة، وفي طاقته ما تحلوا به جميعاً من علوم وتصريف. والولي،

الذي هو الوريث الروحي لنبي من الأنبياء، يرث من الحقيقة المحمدية الوجه الخاص

بالنبي الموروث. فمن الأولياء من يرث وجه عيسى من الحقيقة المحمدية فيُطلق عليه

اسم «عيسوي»، ومنهم من يرث وجه موسى من الحقيقة المحمدية ويطلق عليه اسم

«موسوي» وهذا «إبراهيمي» وذاك «هودي» وغيرهم. وابن عربي نفسه يروي أن أستاذه أبا

العباس العربي أصبح عيسوياً في آخر حياته، وأنه هو نفسه على العكس، كان عيسوياً

في بداياته، ثم أضحى موسوياً، ثم أمسى هودياً، ثم ورث على التوالي من كل الأنبياء،

وفي آخر مقام من محمد بنفسه. وهكذا يتكون من مزايا كل نبي ومعجزاته نمط

شخصيته، تظهر صورتها على الولي الوارث. فالولي العيسوي، مثلاً، تأتي كراماته على

صورة معجزات عيسى، فتراه يمشي على الماء ويشفي المريض. ويشير شودكيفيتش إلى

شخصيات معروفة في الوسط الصوفي، ويؤكد أنها كانت عيسوية الولاية، كالحلاج

وعين القضاة الحمداني، مرید أحمد الغزالي، وعبد الله أحرار والشيخ العلوي، كما

يشير إلى أن أحمد البدوي موسوي. المترجم (عن كتاب «الولاية والنبوة عند الشيخ

الأكبر محيي الدين بن عربي»، علي شودكيفيتش، دار الشروق، ٢٠٠٤).

هنا المكان المناسب لمناقشة هذه المسألة المعقدة مناقشة كاملة؛ ومع ذلك، ففي قصائد الشيخ إضاءة كبيرة على الموضوع. وفق عقيدة «الوراثية» التي برزت لدى أوائل مصنفي الصوفية ثم تبلورت عند ابن عربي، فإن الأولياء من أمة النبي محمد صلى الله عليه وسلم يرثون علوم الأنبياء ما قبل البعثة المحمدية من خلال الخاصية الجَمْعِيَّة للنبي صلى الله عليه وسلم الذي يحصي جميع المميزات النبوية السابقة له؛ فيحدث أن يصبح الوليُّ الفلاني في فترة ما أو طول حياته نوحياً أو إبراهيمياً أو موسوياً أو عيسوياً. وبالتالي إن ظهر على أحد الأولياء حال عيسوي مثلاً، مثل الحلاج، فلا يمكن لذلك أن يتم إلا في إطار الدين الإسلامي والمحمدي حصراً.

فرضية أن الشيخ كان عيسوي الحال هذه لم يذكرها سوى المؤلفون الغربيون، لا سيما من اطلع منهم على شهادات الأوروبيين النصاري الذين زاروا الشيخ، وكذلك على شهادة رسام الكاريكاتير الفرنسي هنري غوستاف جوسو^(١)، الذي كان من تلاميذ الشيخ. فقد كتب جوسو واصفاً الشيخ أن له «جمال المسيح صاحب الآلام وهدوءه»^(٢). الأصل في هذه العقيدة هو ميشيل فالسان^(٣)، فهو من تكلم عن ذلك مستشهداً

(١) Henri Gustave Jossot (١٨٦٦-١٩٥١)؛ رسام وكاريكاتيرست ومؤلف فرنسي. عاش في تونس، اعتنق الإسلام سنة ١٩١٣. هجر الرسم بعد الحرب العالمية. اتبع الطريقة العلوية. لكنه ابتعد عن الإسلام ثم أعلن إلحاده سنة ١٩٥١، سنة وفاته. المترجم.

(٢) انظر Le sentier d'Allah، مستغانم، ١٩٩٠، ص ٤١.

(٣) Michel Valsan (١٩٠٧-١٩٧٤)؛ دبلوماسي روماني، استقر في باريس منذ ثلاثينيات القرن العشرين. تأثر بالباحث الفرنسي المسلم رنيه غينون (عبد الواحد) يحيى. أسلم وتسمى مصطفى عبد العزيزي. أسس في باريس طريقة خاصة تتبع الشاذلية وتتمحور=

بأربعة منامات وآها تلاميذ الشيخ العلاوي لدى وفاة الشيخ البوزيدي حين كان لا بد من تعيين خليفة له. الواقع أن المنامات كانت متعلقة بعيسى المسيح، فكان الاقتراح أن يكون وريث الشيخ ذي شخصية عيسوية، فكان الشيخ علاوي^(١).

غير أننا لا نجد أي ذكر للسيد المسيح في أشعار الشيخ علاوي، وإن كان قد ورد ذكر «لصليب» في موقعين، فقد ورد في سياق محايد أو سلبي^(٢). بل ينسب بعضهم إلى الشيخ أنه قال ما قاله الشيخ المصري عlish^(٣) وأورده رينيه غينون في كتابه رمزية الصليب *Le Symbolisme de la croix*: «إن كان الصليب رمز النصارى، فإننا نحن المسلمون نحمل الصليب في عقيدتنا»^(٤). يرث الولي العديد من الأنبياء، وراثة جزئية أو كلية، وقد تستغرق تلك العملية مراحل حياته الدنيا كلها. حتى إن كان الشيخ علاوي قد تلقى جزءاً من الموروث العيسوي، فقد كان له ذلك

=حول تعاليم ابن عربي، وكان لأتباعه دور كبير في ترجمة النصوص الأساسية من التراث الصوفي. له دراسات كثيرة وترجمات عن الصوفية. المترجم.

(١) *Sur le cheikh al-'Alâwî*, Michel Vâlsan, L'Islam et la fonction, ظهرت في منشورات Les Éditions de l'œuvre, باريس، ١٩٨٤، ص ٤٨-٥١.

(٢) Manuel Chabry, *Les Contours de la sainteté dans la figure de l'Algérien* (٢) Ahmed Alâwî, (1874-1934), fondateur de la confrérie Alâwiyya, رسالة دكتوراه قدمت في EHESS، ٢٠١٢، ص ٩١.

(٣) أبو عبد الله محمد بن أحمد بن محمد عlish؛ فقيه من أعيان المالكية، مغربي الأصل، من أهل طرابلس الغرب. ولد سنة ١٨٠٢ في القاهرة. لما كانت ثورة أحمد عرابي اتهم بموالاتها، فأخذ من داره محمولاً وأودع في سجن المستشفى. توفي سنة ١٨٨٢. له العديد من التصانيف. المترجم.

(٤) لو كان للشيخ علاوي أن يختار رمزاً للصليب، لكان اختار الألف القائمة (أ) وحرف الباء العامودي (ب) الذي يليه ترتيباً. وكلاهما ذو مكانة رمزية عالية في الصوفية.

بصفته «وريثاً مسلماً». هذا الأمر يظهر واضحاً في التجربة العميقة التي تفيض بها قصائده. فلا عجب إذن إن كانت إحدى رسائل الشيخ^(١) المستندة إلى علم الحروف، وهو العلم الذي يصفه ابن عربي بالعلم المسيحي، تحتوي على «مراجع عيسوية»^(٢).

كذلك، الصبغة العيسوية التي كانت تسكن الشيخ عَدَّة بن تونس لم تكن أقل بداهةً، لا سيما بقراءتنا لكتابه «عيسى روح الله»^(٣)، الذي يقول فيه: «لو يعلم النصارى مقدار حبي لعيسى المسيح، لجاؤوا وقَبَّلوا مبسمي!». كما أن ميله لاستخدام علم الحروف في بعض قصائده ليصب في هذا الاتجاه. هذه الأمور، إضافة إلى أن الزاوية قد جذبت منذ بواكيرها عدداً من الأوروبيين وكونها أسست فروعاً دائمة ومتعددة في الغرب «المسيحي»، لدليل على وجود هذه النزعة العيسوية داخلها^(٤)، دون أن تُقصي هذه النزعة وجود نزعات نبوية غيرها.

الواقع أن الموروث الموسوي هو الطاغى في الديوان، سواء في أشعار الشيخ علاوي أو الشيخ عَدَّة بن تونس. ألم يتحدثا كلاهما عن

(١) هي رسالة الأنموذج الفريد المشير لخالص التوحيد، طبعت في تونس سنة ١٩١٣، ثم سنة ١٩٢٦؛ وقد ترجمها Martin Lings إلى الفرنسية في كتابه *Un saint musulman* du xx^e siècle، باريس، منشورات Éditions traditionnelles، ١٩٨٢، ص ١٨١-١٩٤.

(٢) Denis Gril, "Les commentaires du Coran du cheikh Ahmad al-'Alâwî", Graines de Lumières. Héritages du cheikh al-'Alâwî، باريس، البراق، ٢٠١٠، ص ٣٢٩.

(٣) انظر Le Chœur des prophètes. Enseignements soufis du cheikh 'Adda Bentounès، باريس، منشورات ألبان ميشيل، ١٩٩٩، ص ١٢٥ وما بعدها.

(٤) هذا أيضاً ما لاحظته Michel Chodkiewicz، في *Le Sceau des saints*، باريس، منشورات غاليمار، ١٩٨٦، ص ١٠٥.

تجربة «الشجرة المشتعلة» أو شجرة موسى؟. نعلم ما كان للشيخ علاوي من حضور كثيف ونظرة كانت تشل حتى المقربين، ومع ذلك، كان يتحدث عن سيدنا موسى ونزوله جبل الطور وكيف كان يغطي وجهه بسبب النور الباهر الذي كان يشع منه.

من البديهي أن قصائد الشيخ علاوي، وعددها اثنتان وسبعون، هي التي تلقى الاهتمام الأكبر في جلسات السماع التي تجري في مختلف فروع الطريقة العلاوية. وثمة شبه إجماع على أن هذه القصائد فريدة في مضمونها وفي أسلوبها. كذلك، كتب الشيخ قصائد ليست في الديوان، فهي منشورة في متون كتبه، وبعضها لم تنشر بعد.

بعد موت الشيخ سنة ١٩٣٤، خلفه الشيخ عُدّة بن تونس الذي بدأ التلمذة على يديه مبكراً. وكان ابن تونس قد درس العلوم الإسلامية لمدة سنتين في جامع الزيتونة في تونس. ولما لمس الشيخ علاوي لديه الميل للعلوم الروحانية، كلفه بمهام عديدة لا سيما مهمة تمثيله في مناسبات مختلفة. كما زوجه بنت أخيه، خيرة، وكان قد تبناها ورباها كابنته. ولما أحس الشيخ بدنو أجله، قرّب إليه الشيخ ابن تونس وتبناه وجعله في مقام ابنه وجعله وريثه العالمي^(١).

لكن الخلافة كانت صعبة، كما يحدثنا الشيخ خالد بن تونس: «كان الشيخ مأخوذاً بين من لم يكونوا يفهمون بُعد الروحي ويرغبون في التقيد بالشرعة، وبين من كانوا يدعون إلى إصلاح وفكر مضاد للصوفية والمتصوفين ويبشرون بالعقلانية الغربية التي ستوقظ الشعوب الإسلامية.

(١) انظر الشيخ خالد بن تونس، مقدمة لكتاب الشيخ عُدّة بن تونس، Les Fraternité des cœurs، باريس، منشورات Éditions du Relié، ٢٠٠٣، ص ٧-٣٨.

ولا ننسى أن سلطات الاحتلال وقتها كانت تشك في إقامته علاقات سرية مع الوطنيين [الجزائريين] الذين كان يستقبلهم في زاويته في مستغانم كما كان يستقبل الأوروبيين فيحضر هؤلاء وهؤلاء على الوسطية والتواضع مشجعاً على تحرير البلاد في إطار من التفاهم^(١). علاوة على كل تلك التحديات، كانت هناك دعاوى طويلة رفعها ضده بعض الورثة المزعمين فكان أن نجحت إحدى الجمعيات (الحُبُوس أو الوقف) في وضع إشارة على جميع أملاك الزاوية فأصبحت ممنوعة من البيع.

رغم كل هذه المحن وبعض الأمراض التي ألمت بالشيخ عُدّة، مثل السكري، كان يتنفس الحب الإلهي. كان كالأم القلقة على راحة أولادها. حتى وصل به الأمر أن كان يلقّم تلاميذه الطعام، وكثيرون منهم قد رأوه في المنام وهو يرضعهم. وكان يقول: «المسألة ليست أن تراني، بل أن تعرفني». وهل من طريقة أفضل لمعرفة من قصائده الست والأربعين التي تركها لنا؟ وكثير منها يتحدث عن الشيخ علاوي، وبعضها شاهد على أهمية الشيخ على الصعيد الاجتماعي.

بعد وفاة الشيخ ابن تونس سنة ١٩٥٢، خلفه ابنه الحاج مهدي. وكان الزمن قد تغير ودخلت الجزائر حقبة من الاضطرابات سيكون شاهداً عليها وشهيداً. إنها حرب الاستقلال ضد الاستعمار الفرنسي، والأدهى منها ما بعد الاستقلال وما قامت به السلطة الجزائرية الجديدة من قمع بحق الشعب. نتفهم أن الشيخ لم ينظم شعراً خلال تلك السنوات... إذ انكب على التأمل وتفسير القرآن.

(١) الشيخ خالد بن تونس، Soufisme. L'héritage commun، الجزائر، منشورات زكي بوزيد، ٢٠٠٩، ص ٢١٩.

لماذا وكيف كتب الشيوخ الشعر؟

لم يمتحن أيا من الشيوخ الثلاثة الشعر. ولم يتلقوا، نسبياً، سوى تعليم عام في الأدب العربي، والشيخ علاوي بخاصة قد عَلم نفسه بنفسه. فهم، على غرار الرومي الذي كان يقول إنه لا يستسيغ الشعر لكنه يلجأ إلى مَلَكته الشعرية للمس الروح البشرية، قد اختاروا التعبير بالشعر فقط كقناة للتعبير عن تجاربهم الروحية ولنقل العرفان. وبالتالي هم لا يلتزمون بقافية الشعر العربي التقليدي وأوزانه التي تقيد الشاعر بقواعدها وتُجبره أحياناً على إعطاء الأولوية للشكل على المضمون. وعندما كان يسأل الشيخ علاوي عن سبب عدم الالتزام هذا، كان يجيب أن هذا شأن معظم المتصوفة الذين إنما يتبعون سنة النبي محمد، وكان يرتل الآية الكريمة: ﴿وما علمناه الشعر وما ينبغي له﴾^(١). ثم يضيف الشيخ: «وإذا فهم معنى المقصود فلا عبرة بلفظه»^(٢). مع ذلك، فقصائد الشيخ عِدَّة تُظهر التزاماً أكبر بالأنواع الأدبية من شعر سابقه، ومفرداتها أكثر انتقاءً وبلاغة.

منذ ظهور الطرق الصوفية، بدءاً من القرن الثاني عشر، نظم العديد من الشيوخ أو الأدباء المتصوفة أشعاراً مخصصة أساساً للإنشاد خلال جلسات السماع، حيث تدخل الموسيقى بما فيها من لحن وإيقاع نفس المتلقي وتستحوذ عليه مباشرة، وهو ما لا يسع نص مكتوب على ورقة أن يفعله. يقول المستشرق ريجي بلاشير: «على خلاف الشعر الغربي وهو، بشكل عام، شعر "فِكْرِي" قبل كل شيء، الشعر العربي في الأصل شعرٌ موسيقي ورنين»^(٣).

(١) سورة يس، الآية ٦٩.

(٢) انظر مقدمة الطبعة الأولى من الديوان (تونس، ١٩٢٠)، ص ٤.

(٣) في Analecta، المعهد الفرنسي للدراسات العربية، دمشق، ١٩٧٥، ص ٢٢٨.

وفي هذا السياق بالضبط كتب الشيوخ الثلاثة بعض قصائدهم بالمحكية الجزائرية؛ وبعضها الآخر وإن كتب ظاهراً باللغة العربية الفصحى إلا أنها تحتوي تعابير مستقاة من اللهجة العامية. أحياناً يحدث العكس، فنجد مفردات أدبية بحتة وقد أجريت في قالب من اللغة العامية. وما علينا سوى قراءة مصنفات الشيخ علاوي بالذات الأخرى، للوقوف على مدى تمكنه الكبير من اللغة العربية الفصيحة. وقد رد الشيخ على من يتكلم في هذا الخصوص بنقد بهذا البيت:

نصحتُ كل العباد خصوصاً أهل البلاد^(١)

فاللغة العامية، أو شبه العامية، تنقل التجربة الروحانية بأنية أكثر. يقول سامي علي: «إن لغة الحلاج الشعرية موجزة وجامعة ومباشرة وهي أحياناً قريبة من اللغة المحكية إلى درجة أنه يسمح لنفسه القيام بليّ قواعد اللغة مرتكباً "أخطاء" لا يصح تصحيحها خشية المساس بالمعنى الذي تحمله وإضعافه، والتشويش في الواقع على القوى المتنافرة التي تعتمل داخل الشاعر»^(٢). وهدف شيوخنا كان أن تصل قصائدهم إلى الجمهور الجزائري المحلي وأن يفقهوه، وهو جمهور غير مثقف في غالبته بما في ذلك على صعيد علوم اللغة بسبب هيمنة الاستعمار الفرنسي. فقسم كبير من الجزائريين كانوا من العامة ولم يكن لديهم تواصل سهل مع اللغة العربية الفصحى. يقول أغسطين بيرك متحدثاً عن الشيخ علاوي: «كان يخاطب الشعب. ذلك الشعب الذي كان يحبه بعمق ويتمنى له الصحو الدينية»^(٣). والواقع أن مقدم الطبعة الأولى من

(١) الديوان، ص ١٩.

(٢) مقدمة كتاب Hallaj, Poèmes mystiques، ترجمة وتقديم سامي علي، باريس،

منشورات سندباد، ١٩٨٥، ص ١٤.

(٣) "Un mystique moderniste", Augustin Berque، مقال سابق، ص ٧٢٥.

الديوان^(١) قد استشهد بالآية الكريمة ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾^(٢). لهذا لم يكن الشيخ علاوي يرى أي مانع من أن يترجم القرآن الكريم إلى اللغة الفرنسية والأمازيغية، عكس الكثير من علماء الدين... وقد انتشرت طريقته بشدة في الأوساط غير العربية (منطقة القبائل الجزائرية والريف المغربي)، كما ترجم ديوانه إلى اللغة البربرية.

وعليه، كان لديواني الشيخين علاوي وابن تونس، بخاصة، أيضاً دوراً تراثيٍّ إذ حافظا على أشكال من اللهجات ذات الأصول الأندلسية والمغربية التي لم تعد الناس يتحدثها إطلاقاً حتى في زمانهما. فكانت أشعارهما تسبغ على المغاربة غذاءً روحياً وتساهم في الوقت نفسه في استرجاع ثقافتهم الشعبية الأصيلة. لكن اليوم، حتى الجزائريين الذين يعيشون في منطقة وهران يجدون صعوبة في فهم عدد من الكلمات المستخدمة في قصائدهما.

من ناحية أخرى، شعراؤنا الثلاثة هم شيوخ طريقة مهمتهم «إرشاد المريدين على الطريق»، فهم «شيوخ التربية» ووظيفتهم الصوفية إذن كانت تعليمية إرشادية وكانت تفرض عليهم الحديث عن تجاربهم بألفاظ مفهومة نفسياً ولغوياً وسهلة المنال، حتى إن كانت تلك التجارب خارج ما ألفه العقل البشري. فالشيوخ الثلاثة قد استخدموا في قصائدهم لغة صوفية محدودة نسبياً، يحدوهم الاعتناء بالجانب التعليمي. ونجد هذا الحرص التعليمي نفسه لدى بعض كبار المتصوفة ممن عاشوا في سياقات مكانية وزمانية مختلفة ومتنوعة للغاية. ولا ننسى أن الشيخ

(١) تونس، ١٩٢٠، ص ٤.

(٢) سورة إبراهيم، الآية ٤.

علاوي قد أسس طريقة صوفية جديدة. فالعديد من قصائده ترسم خريطة تلك الطريقة وتعلن ميثاق السلوك الروحاني للمريد.

بكلام آخر أكثر عمقاً، نعلم أن القصائد هي من تفرض نفسها على الشيخ. فالإلهام يأتي على عجل، لا سيما ليلاً ولا بد للمتلقى له أن يتخلص منه إن صح القول، وأن «يلد» تلك الحقائق الروحانية التي تَغْبُرُهُ. أحياناً يأتي الشعرُ الشيخَ وهو في حال الغيبة والسكر الإلهي، مثلما تشهد الحكاية التالية. فقد سمع الشيخ عدّة ذات يوم المُسمِّعون ينشدون قصيدة له، «فسألهم لمن هذا الشعر؟ فقالوا: لكم سيدي!».

فالإلهام هو ابن الوحي الإلهي بالنسبة للمتصوفة، ذلك الوحي الذي قلب الذات المحمدية رأساً على عقب، لا سيما في بدايته، حتى على الصعيد الجسدي. هاهنا يكمن لب العبور ولب الانتقال من الشفهي إلى المكتوب: فبأي سر وبأي معجزة يتجسد الأول في الثاني؟ لقد تلقى سيدنا محمد من ربه «قولاً ثقيلاً [في المعنى]»^(١) سيصبح أحرف وآيات القرآن، وقد كتب الشيخ علاوي في إحدى قصائده:

صَيَّرَتْ كَلَامَنَا خَقَائِقُ
رَأَاهُ وَمَنْقُورٌ فِي الْكُتُوبِ
يَظْهَرُ مَنْشُومٌ لِلْخَلَائِقِ
يَأْخُذُ بِالرُّوحِ وَالْقُلُوبِ^(٢)

عندما يخرج الإلهام عن الحدود البشرية، فلا بد من توجيهه وعلى الشيوخ حينها القيام بنوع من الرقابة على أنفسهم. وعليه، عندما كان الشيخ علاوي يرى أن بعض أشعار الليل أقوى من اللازم، كان يحرقها

(١) سورة المزمل، الآية ٥.

(٢) الديوان، ص ٨٠.

صباحاً... وسنرى كذلك أن من خلفه من الشيوخ كانوا يمنعون أحياناً
إنشاد بعض قصائده على الملأ.

كذلك، في الشعر شيء من التقيّة والتلغيز، بالنسبة لشيوخنا.
فالشعر، كونه أقل وضوحاً من النثر، أقل عرضةً للنقد ولرقابتهم من
النثر. وهؤلاء قد يكونوا من الفقهاء أو «سلفي» ذلك العصر وكانوا
موجودين نعم إنما في سياق مختلف؛ إذ كانوا بجهلهم بالبعد الرمزي
والباطني للإسلام، يقدحون بالمتصوفة ويعلموهم التي لا يفقهوها.

فكان الشيخ علاوي يحظر على «المسمّع» أن ينشد أبياتاً ذات وقع
شديد أو ذات معنى حمّال تأويل في حضرة الفقهاء:

حادي القوم بالله يا حادي^(١)

رَوْحَ بَيْنِنَا واجمل نظرك لي

إن رميت سهم النطق بيننا

أصبت أذن الواعي ولي كبدي^(٢)

إنني بين من لا يدري ما الهوى

لو أصابني قالوا جُنُّ بُلِّي^(٣)

(١) الحادي، أو سائق الظعن. الحداء في اللغة: حدا الإبل أي ساقها وحشها على السير
بالحدا والأحدية الأغنية التي يحدى بها. ولما كانت الإبل تسير في قوافل ولمسافات
طويلة سعياً وراء التجارة والرزق نشأ عند العرب ما يسمى بحادي العيس ومهمته
الغناء للإبل إذ تطرب لغنائه وتنشط في سيرها وتنظم خطواتها على وقع ترنيماته،
يصاحب ذلك حركات في جسمها من رفع أذنيها ورأسها لتلتقط هذا الصوت الذي
يشجئها. وقد استعار الشيخ علاوي هذه الصورة من الحياة اليومية للبدو، للدلالة
على من يقودون الإنشاد، فجلسات الذكر محكومة بإيقاع السماع وبمن يقودون
السماع.

(٢) منذ العصور القديمة والعرب تعدّ الكبد أهم عضو حيوي في جسم الإنسان.

(٣) حادي القوم، الديوان، ص ٤٥. هذا التعليق موجود في طبعة تونس، ص ٣٩.

الأسلوب والمضمون:

المصطلح العربي الشائع للدلالة على الشعر هو كلمة قصيدة. في الأصل، في العصر الجاهلي، كانت القصيدة تبدأ باستهلال أو مطلع يتحدث عن الحب وهو النسيب حيث يخلو الشاعر إلى نفسه، فيصوّر ما فيها من نوازع ومواجيد. هذا الوقوف الأول غالباً ما يشتمل الوقوف على الأطلال ومنازل الأحبة المهجورة ولقاء الحبيب. بعد تأكيد الشاعر رغبته في مغادرة «صحراء الندم» هذه، يبدأ المرحلة الثانية من القصيدة ألا هو الرحيل أو السفر. القسم الثالث وهو «القصد» الحقيقي للشاعر ينتهي إما بالافتخار بشخصية بطولية ما أو الشاعر بنفسه، وهو ما يعرف بالفخر أو المديح لأمر ما أو كبير في قومه.

بعض هذه العناصر بقيت في الشعر الصوفي، لا سيما في أشعار شيوخنا الثلاثة، إنما تم تحويلها ورفعها إلى المستوى الروحاني. وعليه، نجد في جذر كلمة «قَصَدَ» بمعنى الميل إلى والسير نحو الشيء، نواة سعي الصوفي وسلوكه في الطريق إلى الله. ويصبح الحنين إلى المحبوب في القصيدة والنسيب، حباً للرسول وعشقا له. أما شعر المدح وكانت العرب تجلّه لما في الكلمة من قوة فاعلة وتأثير، فيصبح مديحاً وتمجيداً للتجربة الروحية للصوفي الذي شهد التوحد مع الواحد الأحد. وأخيراً، جميع قصائد شيوخنا تنتهي تقريباً «بالمديح النبوي»، إن لم تكن القصيدة بأكملها مخصصة لهذا الغرض.

قسم عريض من قصائد الديوان قد نُظمت على شكل موشحات أو الزّجل وهو فرع من الموشحات. والموشحات شعر مقفى ولد في الأندلس في القرن الحادي عشر. وهو «فن شعري مستحدث، يختلف عن ضروب الشعر الغنائي العربي في أمور عدة، وذلك بالتزامه بقواعد

معينة في التقنية، وبخروجه غالباً على الأعاريف الخيلية، وباستعماله اللغة الدارجة أو العجمية في خرجته، ثم باتصاله القوي بالغناء؛ والزجل يكتب بالعامية فقط. وكان الغرض الأساسي من نظم هذه النصوص الشعبية والشفهية أساساً أن تُغنى وتُنشد. وقد استخدمها كبار المتصوفة، مثل ابن عربي والششتري الأندلسيين، لنشر حقائق إلهية وأفكاراً سامقة وسط جمهور عادي. وقد عرفت الموشحات والزجل عصرها الذهبي في المغرب العربي عندما نزح إليه المسلمون الأندلسيون ممن أجبروا على مغادرة الجزيرة الخضراء بعد سقوط الأندلس. وكانت مستغانم، وهي أول موطن للطريقة العلاوية، من المدن التي استقبلت أفواج الهاربين ومعهم ثقافتهم وتراثهم الفني والروحي. وما موسيقى «المَلحون» المغاربة اليوم إلا وريثة تلك الأنماط الموسيقية الأندلسية، مما يعزز مرة أخرى أنها كانت فنوناً شعبية.

من ناحية أخرى، الشيوخ الثلاثة لا يلتزمون تماماً بقواعد الموشحات، مما يؤكد حرصهم أولاً أن تكون قصائدهم فعالة في التعبير عن رسالتهم، ثم أن ينتجوا نصوصاً تتناسب مع الإيقاعات الموسيقية. فبالنسبة إليهم، الإلهام هو ما يقولب أسلوب القصيدة. فلاشعارهم، في هذا السياق، أوجه شبه «بالشعر الحر» الذي ظهر بخاصة في فرنسا بدءاً من القرن التاسع عشر.

حتى في حين الحرية هذا، كان الشيوخ يولون أهمية كبيرة للقافية. وعليه، فأبيات القصيدة اللامية، التي تفتتح الديوان والتي سنتعرض لها بالدرس لاحقاً، تلتزم بقافية اللام، مثلما هو عنوانها، وبتفصيل أكثر بالحرف الصوتي «لا».

كذلك، يمكن للسياق التاريخي أن يلعب دوراً حاسماً في محتوى

وشكل القصيدة. وفي هذا الاتجاه تأتي قصيدة «يا عظيمًا» التي كتبها الشيخ عَدَّة بن تونس بداية الحرب العالمية الثانية؛ فهي تغنى في الأوقات الصعبة والمناسبات كمجالس العزاء... إلخ:

يا عظيمًا يرجى لكل عظيم
قد عظم الخطب وفاض البلاء
جَلَلٌ عَمَّنَا كَشِبُهُ صِيب
فيه رعد ويرق فيه صلاء^(١)
يا للإسلام والمسلمين طرا
من قضاء يبدو عليه شقاء
رحمك ربي بعباد حيارى
في قيود شديدة أسراء
نودي في الناس بسوء نفير
فعمم الجزع وضاق الفضاء
كم صبية ظلت في الورى يتامى
عالة عرايا جياغ ضماء^(٢)

وفي أيامنا هذه، ينشد أتباع الطريقة العلاوية هذه القصيدة في الأوقات الصعبة وفي حال استحكام خطر ما أو بلاء عام.

ثمة قصيدة أخرى للشيخ عَدَّة ذات نغمة عالية جداً، فهي أشبه بالأغاني الوطنية التي نسمعها في البلاد العربية؛ ذلك أن مشايخ الطرق الصوفية كانوا يضطلعون أحياناً بدور معنوي قوي وقيادي لكل الشعب، لا سيما في الأوقات الصعبة. والقصيدة التالية للشيخ عَدَّة، يعتقد أنه

(١) إشارة إلى الآية ١٩ من سورة البقرة.

(٢) الشيخ عدة، الديوان، ص ٩-١٠.

كتبها بين سنة ١٩٢٤ و ١٩٢٦، أي بحياة الشيخ علاوي إذن، وقد نظمها لإيقاظ الهمم الدينية والوطنية على السواء، إبان الاستعمار الفرنسي :

هيا بنا أهل الوطن نحى الفرض مع السنن
ونجنب كل الفتن التي قد حلت بنا
هيا بنا أهل البلاد لنجتمع على الرشاد
وكفانا هذا البعد الذي قد ضرّ بنا
هيا نعطي الميثاق لنتحدا على الوفاق
وكفانا هذا الشقاق الذي قد فشا فينا^(١)...

عنصر آخر تتميز به الأسلوبية في قصائد هذا الديوان هو البنية التعددية للقصائد، لا سيما عند الشيخ علاوي. إذ تتابع في القصيدة الواحدة عدة مواضيع أو تتقاطع. هذه الميزة تظهر جلية في لامية الشيخ الطويلة التي افتتح بها الديوان ويقول عنها الشيخ: «هي اختصار لعقيدة المتصوفة وللطرق الصوفية»^(٢). ويأتي الشيخ في هذه القصيدة على تعداد صفات شيخ الطريقة وجماعة الأولياء والمريدين، على التوالي؛ ثم يصف خمرة التوحيد وتأثيرها على الإنسان، والعلاقة بين التوحيد والكثرة، وضرورة احترام الشريعة وعدم إفشاء أسرار الحقيقة... لكن هذه المواضيع أو غيرها، قد تزد ضمن قصائد أقصر، دون أي روابط منطقية ظاهرة لوجودها. هذا الأسلوب «فوق - المنطقي»، وهو أسلوب قد اختصت به الصوفية وخطابها، إنما يذكرنا بتوزيع الموضوعات والأحداث

(١) نفسه، ص ٢٥.

(٢) أحمد العلاوي، De la révélation, suivi de Sublime présence، ترجمة مانويل شابرلي وج. غونزاليس، باريس، منشورات Entrelacs، ٢٠١١، ص ١٠٠. وفي هذا الكتاب الترجمة الكاملة للقصيدة اللامية.

التاريخية في القرآن الكريم، الذي نزل «مُنْجِماً» كما يذكر علماء اللغة على مدار ثلاث وعشرين سنة.

في كثير من المواقع، يواجهنا سؤال حول هوية المتكلم. إذ قد تحتوي قصيدة ما على عناصر خطابية متعددة ومع ذلك تبقى هوية المتكلم غامضة: فواء «أنا» المؤلف قد نجد المؤلف نفسه بالطبع، ولكن أيضاً قد يكون الله عز وجل أو الرسول... هوية أخرى فضفاضة هي «الشخص» المخاطب؛ فالشعراء يتعمدون أحياناً التعمية على جنس المخاطب فيما يتعلق «بالمحبيب» باستخدامهم لصيغة المذكر. وعليه، عندما يذكرون الحبيب أو المحبوب، أتراهم يقصدون الله، أم «الحبيبة»، أم الرسول، أم «الحبيب»؟ علماً أن ليس في اللغة العربية أحرفاً كبيرة^(١)...

في السياق ذاته، يمكن للقصيدة الواحدة أن تكون موجهة لأكثر من شخص: فقول الشيخ علاوي «يا ساقى الخمرة» مثلاً، هل يتحدث إلى الرسول، أم إلى قلبه، أم إلى نصراني يريد أن يترك دينه، أم إلى المسلمين عموماً، أم إلى أحد المريدين، أم إلى الله^(٢)... هذه الملاحظات تتعلق بالمضمون وبجوهر الكتابة الشعرية، لكنها أيضاً ذات تأثير على الأسلوب من دون شك.

مسألة غامضة أخرى ستطالع من يقرأ الديوان، بخاصة قصائد الشيخ علاوي، هي استعمال الشيخ لضمير الجمع «نحن» في كثير من الأحيان. والواقع أن الأمر يتعلق هنا باستخدام عاميٍّ وعلينا أن نفهم «أنا» وليس

(١) في اللغة اللاتينية، ابتداء الكلمة بحرف كبير دلالة على أنه اسم عَلم. المترجم.

(٢) قصيدة يا ساقى الخمرة، الديوان، ص ٥٨-٦٠.

«نحن». من ناحية أخرى، قد يحدث أن يستخدم الشيخ ضمير المتكلم في المفرد والجمع. وعليه، ففي الشطر الأول من بيت «عرّفني محبوبي ما لا ندري»^(١)، ووفق قواعد اللغة العربية، الضمير هنا ضمير متكلم مفرد، والفعل بصيغة المتكلم الجمع. ويزداد الغموض والالتباس أكثر لاستخدام المتصوفة في أشعارهم صيغة المتكلم الجمع. وهم يفعلون ذلك بدافع من التأدب والأدب، فبذلك تتلاشى فرديتهم وراء العقيدة وتلتحق بجماعة «أهل الله». علاوة على هذا كله، استخدام صيغة الجمع دلالة على ارتقائهم إلى حالات لا فردية، ولا تحكمها الهوية الاجتماعية الاعتيادية.

القرآن والحديث:

تستند التجربة الروحانية في الإسلام وبالتالي الخطاب الصوفي، بطبيعة الحال، إلى الكلام المنزل أي القرآن والحديث القدسي والحديث النبوي.

القرآن

أكثر ما تظهر الإحالات والإشارات إلى القرآن عند الشيخين علاوي وعدة بن تونس. والشيخ علاوي، بخاصة، وهو رجل عصامي بدرجة كبيرة، من الذين فتح الله عليهم في فهم القرآن فتحاً كبيراً، فالإشارات القرآنية في أشعاره ومؤلفاته الثرية لا تحصى. هذا التلقيح يؤدي قطعاً إلى أن نرى في الإنسان الكامل «أخ القرآن» وفق كلام ابن عربي^(٢). وقد بدأ

(١) قصيدة عرّفني محبوبي، الديوان، ص ٥٦.

(٢) «وأما ختم الولاية المحمدية فهو أعلم الخلق بالله لا يكون في زمانه ولا بعد زمانه =

الشيخ علاوي تفسيراً صوفياً للقرآن، لكن المنية وافته قبل أن يتمه. كما فسر العديد من السور وفق التأويل الصوفي. أما الشيخ عَدَّة بن تونس، فقد أتم تعليمه الشرعي في جامعة الزيتونة في تونس، وكان حافظاً للقرآن.

الواقع أن شيوخنا الثلاثة استعاروا الكثير من النصوص من الكتاب الكريم، تارة بشكل خفي وتارة بالنص الصريح، وهذا أمر طبيعي إذ الإلهام الصوفي هو الوريث المباشر والعميق للوحي النبوي. إنه ليتها لنا أحياناً أن الاثنين آتيان من اللُحْمَةِ نفسها أو من المنظومة نفسها حيث تنعكس الكلمة والآية وبيت الشعر ويتحلل الكل إلى معانٍ مختلفة كما يكسر الموشور حزمة الضوء الواحدة ويحللها إلى طيف من الألوان. ففي كل مرة سنقرأ فيها آية أو قصيدة ما سنفهمها بطريقة مختلفة، من يوم لآخر ومن زمن لآخر. فتعدد المعاني في القرآن وتموضعها فوق بعضها البعض، وهي ميزة اختص بها القرآن، تبرز أحياناً في القصائد. من ناحية أخرى، وعلى مستوى أقل، الهدف من هذه الإشارات القرآنية هو طمأنة القراء ممن قد تصدمهم جرأة التجربة الصوفية التي تزخر بها القصائد.

أحياناً، يدعم الشاعر كلامه بمقتطفات كاملة من آية قرآنية؛ وهكذا يستخدم الشيخ علاوي الآية التي خاطب فيها سيدنا عيسى والدته وهو في المهد: ﴿إني نذرت للرحمن صوما﴾^(١)؛ وسياق القصيدة عدم البوح بالحقائق الغيبية والصوفية وكشف ما تلقاه عن شيخه البوزيدي:

=أعلم بالله وبمواقع الحكم منه فهو والقرآن إخوان كما أن المهدي والسيف إخوان،

الفتوحات المكية، ٣ / ٣٢٩. المترجم.

(١) سورة مريم، ٢٦.

وقد نذرت للرحمن صوما

إذ في الكتمان عز واحترام^(١)

أما الشيخ عُدَّة، فقد وضع في بيت واحد الآيات الثلاث الأولى من
سورة الفلق:

﴿قل أعوذ برب الفلق، من شر ما خلق، ومن شر غاسق إذا وقب﴾.
والبيت هو:

أعوذ برب الناس من شر ما خلق

ومن شر غاسقٍ ماله من مدفع^(٢)

ووقت نظم هذه القصيدة، كان الشيخ يعاني من عدة محن؛ وكان
يُثِرُ الرسول شكواه في بقية القصيدة ويسأله شفاعته.

وبطريقة أكثر بلاغة وأكثر إصراراً، يتطرق الشيخ علاوي إلى الوجوه
المتعددة لليلي وللجوهر الإلهي، بعقده خيطاً وثيقاً بين قصيدته الطويلة
«دنوت من حي ليلي» وسورة الشمس:

يا لها من نور يغني

عن الشمس وضحاها

بل هي شمسُ المعاني

والقمر إذا تلاها

بهانارت المباني

والنهار إذا جلاها

(١) الشيخ علاوي، الديوان، ص ٤٦.

(٢) الشيخ عُدَّة، الديوان، ص ٣٧.

إن رأت سواها عيني
 كالليل إذا يفسها
 فاقّت حور الخلد حقاً
 والسما وما بناها
 بل هي حور الأعيان^(١)
 والأرض وما طحاها
 الكل لها أواني
 ونفسي وما سواها
 عرفتني ألهمتني
 فجورها وتقواها^(٢)!...

وفي سورة الشمس، نقرأ التالي:

- ١ - وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا
- ٢ - وَالْقَمَرِ إِذَا تَلَاهَا
- ٣ - وَالنَّهَارِ إِذَا جَلَّاهَا
- ٤ - وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَاهَا
- ٥ - وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَاهَا
- ٦ - وَالْأَرْضِ وَمَا طَحَاهَا
- ٧ - وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا
- ٨ - فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا

(١) حور الأعيان، نجدها في القرآن بصيغة المفرد: «الحور العين». أما في المصطلح الصوفي، فتعني «حور الجوهر». فتلك الحور تمثل للمتصوفة المقامات غير الظاهرة لأنها «حُورٌ مَقْضُوتَاتٌ فِي الْخِيَامِ» كما تقول الآية ٧٢ من سورة الرحمن.

(٢) الشيخ علاوي، الديوان، ص ٣١-٣٢.

أما الشيخ عَدَّة، فيروي تلقيه الطريقة وأخذ العلم عن أولياء عالم الغيب وفقاً للنموذج العيسوي المذكور بقوة في سورة مريم، ففي السياق الإعجازي الذي يغلف شخصية سيدنا عيسى في القرآن، تضع مريم طفلها الذي يباشر منذ ولادته بنصح والدته ومخاطبة الناس. فيتحدث الشيخ عن تنصيبه على يد «رجال الله» ضمن هذا المنظور العيسوي، الذي يقول شكل القصيدة نفسها إذ اختار للقصيدة التفعيلة ذاتها والإيقاع ذاته الذي جاءت به الآية القرآنية^(١).

ولنذكر في النهاية، هذه الاستعارة الحصرية من القرآن التي يؤكد عليها الشيخ بوزيدي، والتي سنعود إليها لاحقاً^(٢):

الْكُونُ كَسَرَابٍ كَمَا جَاءَ فِي الْآيَةِ
هَبَاءٌ فِي هَوَاءٍ عِنْدَ أَهْلِ الْحَقِيقَةِ^(٣)

الحديث القدسي

الحديث القدسي هو كلام الله يتحدث به بصيغة المفرد، ويخاطب الإنسان مباشرة، وهو ليس قرآناً^(٤).

(١) الشيخ عَدَّة، الديوان، ص ٢٧-٢٨.

(٢) انظر فيما يلي ص ٢٥٣.

(٣) الشيخ بوزيدي، الديوان، ص ١١٥. الأمر يتعلق بسورة النور، الآية ٣٩.

(٤) الحديث القدسي، هو الكلام الذي ورد على لسان الرسول محمد صلى الله عليه وسلم لكن معناه مختص بالله ومن الله، أي أن الرسول عليه الصلاة والسلام قام بمهمة التبليغ عن الله، فهو منه لكنه رواه عن الله، ويتوسط المكانة بين القرآن الكريم والحديث النبوي، فهو دون منزلة القرآن وأعلى من منزلة الحديث النبوي. وقد اصطلح أهل العلم على تسمية الحديث القدسي بعدة أسماء فمنهم من يسميه بالحديث القدسي وهو الأشهر والأغلب، ومنهم من يسميه بالحديث الإلهي، وبعضهم يطلق عليه الحديث =

لأجل أن يتحدث الشيخ علاوي عن «أهل الله» في لاميته، نراه يستعيد في البيت الأول من القصيدة حديثاً قدسياً يتحدث عن مزايا الذكر:

هم القوم لا يشقى جلسهم قد قالوا
نبئهم في الصحيح صخ ما قد قالوا^(١)
الأمر الجديد والحصري هنا أيضاً هو الإشارة إلى حديث النوافل. إذ يقول الشيخ علاوي في سياق حديثه عن صفات المريد الحقيقي:
يكون عبداً لله في كل حالة
أتياً بفرضه ومعتبر النفلا
حتى يكون الحق سمعاً وبصره
لساناً ونطقاً واليدين كذا الرجل^(٢)
وإليك نص الحديث الذي يحتفي به المتصوفة لأن الله يتولى فيه
الإنسان الذي حقق عبوديته:

«مَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ، فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا وَرِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا، وَإِنْ سَأَلَنِي لَأُعْطِيَنَّهُ وَلَئِنْ اسْتَعَاذَنِي لَأُعِذَّنَّهُ، وَمَا تَرَدَّدْتُ عَنْ شَيْءٍ أَنَا فَاعِلُهُ تَرَدَّدِي عَنْ نَفْسِ الْمُؤْمِنِ يَكْرَهُ الْمَوْتَ وَأَنَا أَكْرَهُ مَسَاءَلَتَهُ».

=الرباني. قال المناوي: الحديث القدسي ما أخبر الله نبيه بإلهام أو منام فأخبر عن ذلك المعنى بعبارة. والحديث القدسي حكمه حكم الحديث النبوي، فمنه: الصحيح، والحسن، والضعيف. المترجم.

(١) اللامية، ص ٦. الصحيح يراد منه أحياناً كتاب الصحيح للإمام البخاري، وأحياناً الصحيحين، للإمام البخاري والإمام مسلم.

(٢) اللامية، ص ١٠.

أحياناً، تكون الإشارة أكثر تورية. ففي قصيدته الطويلة التالية، يصرح الشيخ علاوي وهو يشاركنا لحظات غاية في الخصوصية مع رجال الله يقول:

لا وجود إلا لهم فلا تنكر هذا القولا

فالخطاب منهم لهم والجواب منهم يتلا^(١)

فلولا ذلك منهم لبقوا كنزاً معطلا

قد ظهر ما كان منهم في البطون وانجلا^(٢)

والإشارة هنا بالطبع إلى الحديث القدسي المشهور في الوسط الصوفي: «كنت كنزاً لا أعرف، فأحييت أن أعرف فخلقت خلقاً فعرفتهم بي فعرفوني».

الحديث النبوي

نسبة توظيف ألفاظ الحديث النبوي في الديوان أقل من نسبة ألفاظ القرآن، مع ذلك، فهي تزين العديد من القصائد. على سبيل المثال، في سياق حديث الشيخ علاوي عن تلقيه علم الغيب عن الرسول، كتب شطر البيت التالي: «علمٌ كان مكتوماً عن الخلق جُملةً»^(٣)، وفيه إشارة إلى حديث الرسول: «إِنَّ مِنَ الْعِلْمِ كَهَيْئَةِ الْمَكْنُونِ، لَا يَعْرِفُهُ إِلَّا الْعُلَمَاءُ بِاللَّهِ، فَإِذَا نَطَقُوا بِهِ لَمْ يُنْكِرْهُ إِلَّا أَهْلُ الْغِرَّةِ بِاللَّهِ».

وفي مكان أبعد، في اللامية نفسها، يكشف الشيخ علاوي صراحةً

(١) أي تلاوة.

(٢) الديوان، ص ١٠٩.

(٣) اللامية، الديوان، ص ٦.

من شخصية شيخه صاحب الاسم المستعار (الذي كان يخفيه) بهذه
لألفاظ:

وليعمل بما علم كي يرث ما لم يعلم

بهذا جاء الحديث عن النبي يتلى^(١)

والحديث هو: «من عمل بما علم ورثه الله تعالى عِلْمَ ما لم يَعْلَم».

في أمكنة أخرى، يقول الشيخ علاوي طالباً المدد من رسول الله:
«أنت خير من زكاها»^(٢) والمقصود هنا نفسُ الشيخ، وهو بذلك إنما
يسترجع حديثاً للرسول الكريم «اللَّهُمَّ آتِ نَفْسِي تَقْوَاهَا وَزَكِّهَا أَنْتَ خَيْرُ
مَنْ زَكَّاهَا» يشكو فيه كَرْبَهُ لِرَبِّهِ.

وإليكم بيت آخر للشيخ عَدَّة هذه المرة، يقول فيه:

اللَّهُ يبعث في كل قرن رجلاً

به الدين ينجلي من وصمة الصغر^(٣)

في هذا البيت إشارة أكيدة إلى الحديث الشريف: «إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ
الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةِ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا».

هذه الأمثلة توضح، وإن كان من بداهة القول، أن المتصوفة قد
وعوا القرآن والسنة وتفكروا فيهما ثم تمثلوهما أحسن تمثيل.

فتجربتهم الصوفية تتغذى مباشرة من الوحي النبوي بشقيه الإلهي
والنبوي. هذا الارتباط الوثيق ترجمه الشيخ علاوي بالتزامه المباشر في
الدفاع عن القرآن الكريم. وقد كانت للحرب العالمية الأولى تأثيرات

(١) اللامية، الديوان، ص ٩.

(٢) الديوان، ص ٣٣.

(٣) الشيخ عدة، الديوان، ص ٦.

مؤسفة على الإسلام في الجزائر، الذي كان أصلاً يعاني الويلات بسبب الاستعمار الفرنسي. ألف الشيخ، حوالي سنة ١٩١٤، دعاء على شكل قصيدة. وغالباً ما يقرأ أعضاء الطريقة العلوية هذه الصلوات لاختتام مجالس الذكر:

أيارب بلطفك يا مرتجى
الطف بنا وهي لنا فرجا
سألناك يارب بالقُرآن
وما فيه وبالسبع المثاني^(١)
وبالذي أتى به وبثَّه
وبجَّل آياته وخَبَّه
وأمر بحبنا القرآنا
فكان أطيب لنا مما كانا
نزلَّته وجمعه أمرنا
فلتحفظه يا مولانا كما قلنا^(٢)
فقد حاول الغيرُ على تركه
وهل تسمح يا مولانا بفعله
فلا نرضى بتركنا القرآنا
لأنه الدين مع الإيماننا
فقدره عندنا لا يساويه
كل الوجود وما احتوى عليه

(١) هي الفاتحة.

(٢) إشارة إلى سورة الحجر، الآية ٩: ﴿إِنَّا نَحْنُ نُزِّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾.

فالقُرآن هو عين الحقيقة^(١)
والشريعة والمعروة الوثيقة^(٢)
أنت تعلم بحبنا القرآنَا
وكيف حلَّ القلب واللسانَا
فامتزج بدمنا ولحمنا
والمعروق والعظام وما فينا^(٣)...

(١) الحقيقة الحق الأخيرة للعالم.
(٢) إشارة إلى سورة البقرة، الآية ٢٥٦: ﴿فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنِ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا﴾.
(٣) الشيخ علاوي، الديوان، ص ٩٣-٩٥.

الفصل الثالث

الرمز في الشعر الصوفي: الحب والخمر

التجربة الصوفية في الأصل أمر بالغ القوة والجمال والباطنية مما يجعلها فوق الوصف والكلام؛ فكيف يمكننا إذن التعبير عنها إن لم يكن بالرمز؟ فوظيفة الرمز، بالضبط، هي رفع الحقائق من العالم الظاهر نحو حقائق من مستوى أعلى حيث مبدؤها ونهايتها. وتستند الرموز على الانسجيمات المتفاعلة بين مختلف مستويات الوجود وعلى التشابه الكبير بين ما هو «في هذه الدنيا» وبين ما هو «في السماء». ضمن هذا المنظور، يلجأ المتصوفة في قصائدهم، قديماً وحديثاً، إلى الاستعارة أي «استخدام مصطلح مادي في سياق مجرد بالاستبدال التناظري»^(١).

وما الرمزان الجوهران اللذان تستخدمهما الصوفية سوى الحب والخمر، وهما موضوعان أساسيان في الشعر العربي الجاهلي كما في الإسلامي. ولكن، ماذا يجد المتصوفة في شعر الغزل أو الإيروسي والخمريات، وهي مواضيع دنيوية في ظاهرها لا يبيحها الدين مبدئياً، وهم مَنْ يعيشون حياة زهد عموماً؟

الواقع أن الفارق شاسع بينهم وبين شعر أبي نواس (توفي عام ٨١٥)

(١) التعريف في معجم Le Petit Robert.

مثلاً، وهو واحد من كبار شعراء العرب وقد صدم المجتمع العباسي بمديحه للخمر وشعره الماجن الذي وصل حد الشذوذ أحياناً. العجيب أن المتصوفة يستقون من المواضيع الدنيوية علوية الحب الإلهي وقوة السكر الذي يستولي على الإنسان الغارق في الحضرة الإلهية. بل إن الشيخ علاوي يؤكد أن الحب هبة من الله لا تخضع لإرادة الإنسان أو لاختياره^(١). لكن بديهي أن تُرسي خيمياء اللغة هذه وتحريفها للمعاني التباساً دائماً. إذ يمكن للقارئ أو المستمع بسبب قصور المعنى الرمزي أو بمحض افتراض، أن يتوقف عند المعنى الظاهر والشرعي للقصائد فتصدمه التناقضات القائمة بين المثالية الصوفية وتلك الصور المبتذلة؛ فيستنكر وينتقد انتقاد الرقيب. أما إن كان القارئ على علم بمصطلحات الصوفية وكلامهم، متقبلاً لها، وإن كانت لديه تجربة صوفية كبرت أو صغرت، فستأخذه إلى حقائق بالغة الرقة.

هذا النوسان بين مستويات المعنى يغذي توتراً لا علاج له. ونجد هذا التوتر بين التمسك الحرفي بالنص وتحولاته الروحية على طول التاريخ الإسلامي. وبهذا كان على العديد من المتصوفة، مثل أبي مدين، أن يبرروا أنفسهم لمواجهة رقابة علماء الشريعة:

لا نحسب الزمر الحرام مرادنا

مزمارنا التسبيح والأذكار

وشرابنا من لطفه وغناؤنا

نغم الحبيب الواحد القهار

وقد أثار شعراؤنا في ديوانهم، أحياناً، حفيظة علماء الشريعة أو على

(١) معراج السالكين (في تعليق على قصيدة للشيخ بوزيدي)، مستغانم، ١٩٩٢، ص ١٧.

الأقل استنكارهم. والشيخ علاوي، بالأخص، قد فُتد اتهاماتهم في العديد من كتاباته.

الرمزُ بالنسبة للإنسان المتيقظ مطيئةً روحانيةً تتيح له عبور الأستار المتتالية «للتجلي» الكوني. يقول ابن عربي: «وكذلك الحب ما أحب أحد غير خالقه ولكن احتجب عنه تعالى بحب زينب وسعاد وهند وليلى والدنيا والدرهم والجاه وكل محبوب في العالم فأفنت الشعراء كلامها في الموجودات وهم لا يعلمون؛ والعارفون لم يسمعوا شعراً ولا لغزاً ولا مديحاً ولا تغزلاً إلا فيه من خلف حجاب الصور»^(١). فالحب الإنساني إذن منصة للارتقاء نحو الحب الإلهي، الحب الذي عاشته رابعة العدوية، الجارية المغنية التي أُجبرت على امتهان الفاحشة، وقد أحبت رجلاً قبل أن تدرك أن الله كان القصد من وراء كل محنها.

الحقيقة أن الحوامل الرمزية لا نهاية لها، فهي تمثل التجليات الإلهية التي لا تتكرر إطلاقاً مثلما يقول ابن عربي. وفيما يتعلق بالموضوعين الأثيرين لدى الشعراء؛ تتجسد الصورة الشعرية في حالة الحب بأشكال حسية (قوام المرأة المياس، الشعر المجعد، الشامة...)، وبأشكال مادية في حالة الخمر (الكرم، الساقى، الشراب، الكأس...). كما يستعين شعراء الصوفية بقصص أشخاص ومحبين، حقيقيين أو من الحكايات، ممن جسدوا جنون الحب في الأدب العربي مثل مجنون ليلى وقيس ولبنى وكثير عزة وهي مواضيع قد يكون تناولها سهل في الشعر الدنيوي، لكنها ربما أصبحت مراتباً للانتقال الصادق عندما يستخدمها الشاعر الصوفي المأخوذ حقيقةً في حال من الجذب أو الشهود.

(١) الفتوحات المكية، ج ٢، ص ٣٢٦.

أعراس الحب والخمر:

الواقع أننا نجد الحب والخمر يتشابكان، كرمزين، في نشيد الأناشيد في الكتاب المقدس. أما في الشعر الصوفي، فالحب والخمر يتلاقحان بالتناوب، لإظهار كثافة الشعور الروحي الذي يعيشه المؤلف أفضل إظهار. ونورد دليلاً على ذلك، هذه الأبيات للشيخ علاوي:

دارت كـؤوس الـفـرام
مابـين الـمـوالـي
فـزادـتـهـم اصـطـلام
حـالاً عـلى حـال^(١)

ويحدث أن يندمج الحب مع الخمر بما أن الكأس تحتوي، مبدئياً، شراباً داخلها. أليس منشأ جوهر التعاليم الصوفية من هذا الاندماج؟

واتبع دليل لحضرة العربي
إياك تميل عن مذهب الحب
تشرب زلال من خمرة تُسقاما
يا برد الأصال سلم على طها^(٢)

فالحب يعمل عمل الخمر بما يسببه من دوران للعقل وفقدان للتوازن والاتزان؛ وكلاهما يؤديان للجنون ولغياب الوعي العادي:

أين الجنان منهم أين طويى
عباد الله من الشوق ذابوا

(١) الشيخ علاوي، الديوان، ص ٣٩.

(٢) نفسه، ص ٨٤.

شربوا من مدامته غيباً
أخذهم عنهم ذاك الشراب^(١)
وغالباً ما تكون «الحبيبة» أو «المحجوبة»، فهي إذن امرأة، هي من
«تسكب الشراب»، فالمرأة تجسد الجوهر الإلهي، مثلما نقرأ في أبيات
الشيخ عَدَّة هذه:

قربتني مَيِّه من بعد الدلال
نادت مني فيَّ وصحَّ وصالي
نداء خفياً من غير مقال
سقتني حُمَيِّه من محض النوال
خمرة صافية من كل الأشكال
نهلة شافية من داء العضال
لم تُبق بقية والشراب حلالي
طويتُ الفنيَّه شطحت بالحال^(٢)

و«هي» قد أسكرت النفس العارفة من قبل الأزل:
يا معشوقة ليس لك سبقا
يا خميرة الأصل العتيق
رفقاً بمن يرتضيك رفقا
مهلاً لا تؤاخذني المعاشق^(٣)
الواقع أن الحب والخمر كانا يرمزان إلى الأبدية منذ عهد ابن
الفارض:

(١) نفسه، ص ٤٨.

(٢) الشيخ عَدَّة، الديوان، ص ٢٩.

(٣) الشيخ علاوي، قصيدة يا معشوقة، الديوان، ص ٤٥.

وهِمْتُ بِهَا فِي عَالَمِ الْأَمْرِ حَيْثُ لَا
ظَهْوَرَ وَكَانَتْ نَشْوَتِي قَبْلَ نَشَاتِي^(١)

وعند الشيخ علاوي:

سُقِيتُ مِنْ كَأْسِ الْحَبِّ ثُمَّ مَلَكَتْهُ
فَصَارَ مِلْكًا لَدِي فِي مَدَةِ الدَّهْرِ^(٢)

قد يكون جنس الساقى أحياناً مذكراً وقد يكون في ذلك إشارة إلى
الله، فهو «الساقى» وهو «الحبيب»؛ وقد يكون المقصود هو سيدنا
محمد، وهنا مكنى الغموض والاختلاط كما هو الحال في القصيدة
التالية للشيخ علاوي، التي يطلق عليها في تراث الطريقة العلاوية
«قصيدة الفتوحات»، حيث الحب والخمر يشد بعضهما أزر بعض:

فَقَدْ زَالَتْ الْحُجُبُ
عَنْ حَبِيبِي حِينَ بَدَا
أَبَاعَ شَاقَ الْمُحِبِّوبِ
وَقَتُّ الشَّهْهِودِ هَذَا
مَنْ ذَا يَرِيدُ يَفْهَمُ
مَنْ سَرَّنَا الْمَكْتُومُ
يَدْنُو وَيَتَعَلَّمُ
تَبْدُولُهُ الْعِلْمُ
يَالَهُ مِنْ مَشْرُوبِ
سَاقِيهِ بِهِ نَادَى

(١) الثانية الكبرى، البيت ١٥٨.

(٢) الشيخ علاوي، الديوان، ص ٤٩.

أيا عشاق المـحبـوب
وقت النـهـوض هـذا
أهل الشـمـور فـاقـوا
مـن خـمـري حـين راقـا
مـن الرـحـيق ذاقـوا
والسـاقـي بـه سقـى
العـاشـق بـه مـطـروب
خـمـر عـتـيق لـاذا
أيا عشاق المـحبـوب
وقت الشـهـود هـذا
قـد بـاح بـه الخـمـار
بـيـن ذـوي الشـكـر
وقـد زـالـت الأـسـتـار
والـمـحـبـوب آش يـدري
حـيـر لـي بـالي الـمـتـعـوب
لـم يـدري آش هـذا
أيا عشاق المـحبـوب
وقت النـهـوض هـذا^(١)

الحب:

في اللغة العربية ستون كلمة للدلالة على الحب، وللإيحاء به
وللإشارة إليه، ولتذوق سكره ولمس سره! يقول ناصر خمير: «في

(١) الشيخ علاوي، قصيدة فقد زالت الحجب، الديوان، ص ٦٠-٦١.

العربية أربعون اسماً للتعبير عن طبائع الحب المختلفة (الهوى ثم العلاقة ثم الكلف ثم الوجد، ثم العشق ثم الشغف وهو إحراق القلب بالحب مع لذة)، والبقية لوصف نتائج ذلك (الأرق وفقدان الشهية، الفتون، الحزن...). فإن علمنا أن معظم كلمات الحب مشتقة من مفردات الصحراء، لفهمنا مدى قرب الحب من الموت. فعندما يضل الإنسان طريقه في تلك الآفاق الشاسعة للنفس، فإنما يفقد حياته أيضاً. والمحِب تائه في الصحراء فلا يستطيع الوصول إلى منبعه الذي يصبو إليه. ولذلك يحدثنا الحب عن الضياع وهذيان الواقف على حافة الهاوية؛ فالحب توهان كامل^(١). برأينا أن هذا الكلام يلخص أحسن تلخيص رهانات الحب، لا سيما الحب الصوفي.

فالحب بالنسبة للمتصوفة أمر أساسي بكل معنى الكلمة فهو أصل الكون، كما يقرُّ ابن عربي: «اعلم أنه لولا المحبة ما صح طلب شيء أبداً ولا وجود شيء»^(٢)، مستشهداً بالحديث القدسي الذي طالما استشهد به المتصوفة في نصوصهم: «كنتُ كنزاً مخفياً فأحببتُ أن أعرف، فخلقتُ الخلق فتعرّفتُ إليهم فعرفوني».

والحب، إذن، طريقة متميزة لمعرفة الله والتعرف إليه من جديد في عالم الثنائية الذي نعيش فيه، بعد أن عرفناه في وحدانيته قبل أن نُخلق. فالحب الصوفي إذن معرفة صرفة، حتى نخرج من النقاش الذي يريد

(١) مجلة القنطرة، العدد ١٨، ك٢-آذار، ١٩٩٦، ص ٢٥ وص ٢٨.

(٢) كتاب الحجب، ذكره كلود عداس، "Expérience et doctrine de l'amour chez Ibn

'Arabi', Mystique musulmane. Parcours en compagnie d'un chercheur:

Roger Deladrière، عمل مشترك، باريس، منشورات Cariscript، ٢٠٠٢،

ص ١٣١.

إثبات معارضة أحدهما للآخر. «فالحب على قدر التجلي، والتجلي على قدر المعرفة»^(١). حتى أن عنوان ديوان الشيخ عَدَّة: قصائد حب ومواقف عرفانية.

يرى المتصوفة أن الله يتجلى في العالم، وما جمال العالم ومخلوقاته سوى انعكاس لجمال الله. وللشيخ علاوي في ذلك أبيات رائعة:

ولولا ظهور الحق في كل صورة

لما بُلني قيسٌ بالشوق إلى ليلي^(٢)

أي أن قيس لم يعرف في حبه ليلي وتوهانه بها الجوهر الحقيقي لحبه ألا هو الله. فالواقع أننا، وفق ابن عربي، لا نستطيع أن نحب حقيقة إلا الله مهما بلغ تعلقنا بالصور الظاهرة، سواء وعينا ذلك أم لم نعه.

وعليه، فالحب ينطلق من المخصوص حتى يصل إلى الكوني؛ إذ تنطلق شرارته من المظهر الجسدي ليرتفع نحو أبعاد غيبية. فلا نندهش إن وقع «أمير المحبين» ابن الفارض، في حب جمل أو مزهرية! ألم يقل الرسول عن جبل أحد: «هذا جبل يحبنا ونحبه»؟

الحب المؤنث:

اتباعاً لسنة الرسول، يرى المتصوفة في المرأة أعظم صورة للتعلي بالله^(٣): «ولما أحب الرجل المرأة طلب الوصلة أي غاية الوصلة التي تكون في المحبة»، فشهوده للحق في النساء أتم وأعظم الشهود لأنه يشاهد الحق من حيث هو فاعل منفعل. لذلك، هم «يرتقون» بها نحو

(١) ابن عربي، الفتوحات المكية، دار صادر، بدون تاريخ، ٢، ص ٣٤٧.

(٢) الديوان، ص ١٣.

(٣) فصوص الحكم، مصدر سابق، ج ١، ص ١٢١٧.

الله ونحو ذاته المقدسة بإضفاء أسماء مؤنثة على هذه الذات، بصيغة التلميح. أسماء يستقوها من نصوص الحب والعشق العربية القديمة، وإن كان الضمير «هي» يطنى أحياناً على غيره من الأسماء، وهو الذي يشير - بتجرده الكامل - إلى الأنثى بمعناها المطلق.

وقد قال الحلاج:

فقلتُ أخلّني هي الشمس نورها
قريبٌ ولكن في تناولها بُعدٌ^(١)

والشيخ بوزيدي يبدأ إحدى قصائده بهذه الكلمات:

يا من تطلب وصلها وتشرب من كأسها^(٢)...

وعند الشيخ علاوي، تتجلى «هي» كجلاء العروس ليلة عرسها:

عروس الحضرة تجلّت بالبهاء من تدلّت
مثل عذرا قد تسلّت بالصهباء والغنا
فراحت يدها يدي واللف من قبلُ بادي
ثم حنّت شبه حادي بشعرٍ مؤسنا
بعد أن روينا المقالة وإذ بالقُدْ قد صالا

كقضيّب البان مالا بكاسٍ يُروّخنا^(٣)

أما أكثر أسماء النساء استخداماً، فيأتي اسم ليلي في المقام الأول، ثم لبنى، ثم مايا أو سلمى، وكلها رموز للذات الإلهية وللأنثى الخالدة. بعض الشعراء يتغنون بهند أو سعاد. ويقول الشيخ علاوي عن ليلي في معنى الليل^(٤):

(١) حسين منصور الحلاج، الديوان، مصدر سابق، ص ١٣٥.

(٢) الديوان، ص ١٣٤.

(٣) الشيخ علاوي، الديوان، ص ٦٣-٦٤.

(٤) الديوان، ص ٩٦.

ولولا ليلتي في ليلةٍ قد سَفَرْتُ شمسُ النهار في النهار ما طلعت^(١)

بل إن ليلي لتصبح وعاء العرفان نفسه، مثلما نقرأ في هذا البيت:

كم لك يا ليلي من المعاني لمن عرف معناك القديم!

يقول بعض علماء اللغة إن معنى الاسم ليلي «بداية السكر». لكنه عند المتصوفة يرمز بالأحرى إلى الجمال والعشق المطلقين، إنه السكر الخالص! ربما كانت ليلي العامرية شخصية حقيقية، وأن ابن عمها قيس بن الملوح جُنَّ بها حباً حتى صار يعرف بمجنون ليلي. ثم رفض أهل ليلي تزويجه إياها، عملاً بالأعراف القبلية السائدة حينها، وأصبح حبهما المستحيل ملهماً للعديد من الكتاب في الشرق والغرب، إذ نجد في الأدب الغربي شخصيتين مماثلتين لهما تدعيان تريستان وإيزو (Tristan et Iseut). غالباً ما يتمثل المتصوفة، في سعيهم وسلوكهم في طرق التصوف، بالمجنون التائه في تأمله ليلي.

فاقترب المحب من ليلي، عند الشيخ علاوي، فيه من الإيحاء أكثر

مما يُظن:

دنوت من حيّ ليلي	لما سمعتُ نداها
ياله من صوت يحلو	أودُّ لا يتناهاهي
رَضْتُ عني جذبتني	أدخلتني لحماها
أنستني خاطبتني	أجلستني بحذاها
قرَّبْتُ ذاتها مني	رفعت عني رداها
أدهشتني تيهتني	حيرتني في بهاها ^(٢) ...

(١) ها هنا لعب بالكلمات بين اسم ليلي والليل.

(٢) الشيخ علاوي، قصيدة دنوت من حي ليلي، الديوان، ص ٣٠-٣١. يروى أن الشيخ

قال هذه القصيدة في دمشق (هذه مقدمتها فقط) عندما كان في زيارة للشام سنة ١٩٢٩ وأنها لاقت استحساناً كبيراً لدى الحاضرين.

وفي القصيدة التالية، نقرأ أمراً مماثلاً عن تجربة الاتحاد والانصهار في العشق:

أرقنني الفغرام	من حسن ليلي ^(١)
والقلب في هيام	مع الجميلا [...]
قالت يا غلام	أفهل قلبيلا
وادن مني باحترام	واشف الفليلا
فزدت احتشام	بذا المقيلا
ولولا كاس المدام	كان وسيلا
فهمت الكلام	كنت نبيللا
بإشارة وإتسام	بلادليلا
صرنا في اغتنام	ونحن كُلا
بين صخو واصطلام	وقتنا طويلا
تركنا اللثام	صون الخليلا
خشية اللئام	يدنوا بحيل ^(٢)

إنها ليلة الوصل التي تذكرنا من دون شك بأبيات ابن الفارض:

ما أطيّب ما بثنا معاً في بُزْدٍ إذ لاصق خدّه اعتناقاً خدي
حتى رَشَحَتْ مِنْ عَرَقٍ وَجَنَّتْهُ لا زال نصيبي منه ماء الورد^(٣)

ومع ذلك، فإن هوية المحبوب في هذه القصيدة الصغيرة، تتطور من المؤنث نحو المذكر.

(١) يمكن أن نقرأ البيت على أن ليلي جعلت الشيخ عبداً لها بجمالها.

(٢) الشيخ علاوي، قصيدة أرقني الغرام، الديوان، ص ٥٢.

(٣) عند Jean-Yves L'Hopital، مقدمة لترجمة ديوان عمر بن الفارض، Poèmes

mystiques، مصدر سابق، ص ٤٢٤-٤٢٥.

الاسم لُبنى في اللغة العربية اسم شجيرة يسيل منها لبن حلو كالعسل، وقد يتبخرون بعوده. واسم عصير الشجرة: عسل اللبنى. وقيل: هو نوع من العطر. وقد كان للبنى حبيب اسمه قيس أيضاً، هو قيس ابن ذريح (توفي عام ٦٨٨)، وقد عرف الحب وسعد به بما أنه ذاق متعة اللقاء والاتحاد مع محبوبته بالزواج منها. فالشيخ علاوي، عندما يستخدم هذا الاسم، يستخدمه للإشارة إلى اتحاد صوفي قد اكتمل وتم: **تِيهَتْنِي لُبْنَى بَلْثَم لَثَام**
بَوْصَلَهَا خَزْنًا مَاحَوَى كَلَام
قَدْ جَاوَزْنَا عُدْنَا وَحُورَ الْخِيَام^(١)...

ونفهم لماذا منع الشيخ حاج المهدي، خليفة الشيخ عَدَّة بن تونس، إنشاد هذه القصيدة في الحضرات! ولن نسمع أحداً يدندن على الملاء «جعلني الحب عبداً» إلا في عهد الشيخ خالد بن تونس.

وبمقارنة هذه الأبيات مع شعر المجون الحقيقي يتضح أنها أبيات عفيفة، وقد تعتمد ابن الفارض تحديد الأمر وتوضيح المعنى، فقال:

وَهَامَتْ بِهَا رُوحِي بِحَيْثُ تَمَارَجَا
اِتِّحَادًا وَلَا جِزْمٌ تَخَلَّلَهُ جِزْمٌ^(٢)

هناك أيضاً مِية التي تغزل بها الشيخ عَدَّة وذكرناها أعلاه، وفيها نظم ابن الفارض قصيدته الطويلة «سائق الأظعان يطوي البيد طي»^(٣).

(١) الشيخ علاوي، قصيدة تيهتني لبنى، الديوان، ص ٦٩. كلمة «عدنا» جمع جنة عدن، أي أننا تجاوزنا جنات عدن وحورها.

(٢) ابن الفارض، الخمرية.

(٣) عند Jean-Yves L'Hopital، مقدمة لترجمة ديوان عمر بن الفارض، Poèmes mystiques، مصدر سابق، ص ٢٩ وما بعدها.

أما ابن عربي، فلا ننسى أنه قد كانت في حياته امرأة تدعى نظام وأنها من ألهمته ديوانه ترجمان الأشواق. فقد التقى صاحبنا أمام الكعبة في مكة المكرمة «بجارية من بنات الروم لم أر أحسن وجهاً، ولا أعذب منطقاً ولا أرق حاشية، ولا ألطف معنى، ولا أدق إشارة، ولا أظرف محاورة منها، قد فاقت أهل زمانها ظرفاً وأدباً وجمالاً ومعرفة». لكن استخدامهم لمفردات الحب الغزلي، وهو استخدام مجازي، قد صدم فقهاء الشام فاتهموه «بنظم أدب ماجن في قالب من الشعر الصوفي».

قصائد الحب والموت:

الحب بطبيعته إفراط وشوق مقلق ونحول^(١)، بل يحدث أن يظهر بعنف أيضاً:

عننت الأبصار يوماً بداظها هر
كفاني اعتذار أن المحبوب قاهر
ذاشيء أحرار فللمقول باهر^(٢)
والحب مخصص لرب العالمين وحده، فوق كل ما عداه، فهو
الجوهر الحقيقي لهذه العاطفة:

فلا ترض بغير الله حباً كل شيء مادونه سراب^(٣)
أو:

هو قصدي ما نخفيه دوماً قلبي ما ينساه^(٤)

(١) ابن عربي، الفتوحات المكية، الفصل ١٧٨، في معرفة مقام المحبة، مصدر سابق، ص ٢٥٦.

(٢) الشيخ علاوي، قصيدة عنت الأبصار، الديوان، ص ٢٥.

(٣) نفسه، ص ٤٨.

(٤) نفسه، ص ٤٧.

ولهذا السبب، يتنكر العاشق الحقيقي، في مرحلة ما من تطور حالته، للحوامل المادية الظاهرة المتجذرة فيه والتي ساعدته بدايةً في ارتقائه درجات الحب. وعليه، عندما زفت ليلي لقيس، المجنون بها قال لها: «إليك عني، فإنَّ حُبكِ شغلني عنكِ». وفي رواية أخرى أن أحدهم عرض عليه أن يأتي إليه بليلى، فأجابه: «كلا، لا أريد لأنها ستنسيني حبي لليلي».

ومع ذلك، فإن ترتيبات الوصل والوصال خطيرة. فهناك أولاً «السقم»^(١)، وهو أمر كان المسلمون يأخذونه على محمل الجد في العصور الوسطى بل ويشخصه الأطباء مرضاً. ويقال إن العديد من المتصوفة قد ماتوا به^(٢).

وفي الآيات التالية يفضض الشيخ عَدَّةَ عَمَّا في نفسه من سَقَم:
إنني أرى السَّقَاما حُلَّةً منكم^(٣) لِزَما
ومن لم يكن سقيماً بالحب فما استقاما
غير أنني ضعيف أخشى في الصبر انهزاما
فانظروني برضاكم فهو يبريء الأسقاما^(٤)
ويقول الشيخ علاوي:

كم زادت في الجوى قروحي وسُمَّها في الجسم لاح
القلب مني صلّوحي حيثما راح الروح راح^(٥)...

(١) السَّقَامُ والسَّقَمُ، مصطلح يرد كثيراً عند ابن الفارض.

(٢) انظر إيريك جوفروي، "La mort du saint en islam", Revue de l'histoire des religions، منشورات PUF، ١٩٩٨، المجلد ٢١٥، ص ١٩.

(٣) المقصود هنا «أهل الله» كما سيمر معنا.

(٤) الشيخ عدة، الديوان، ص ١٩.

(٥) الشيخ علاوي، الديوان، ص ٦٢.

فالحب نار تأكل العاشق:

جربتُ الهوى ذوقاً وحالاً وجدته أشد على العشاق من نار تلظت
لا يكلف الله نفساً إلا وسعها ألا فالتمس العذر قاضي المحبة^(١)
ويؤكد الشيخ علاوي هذا المقال في شرحه على حكم أبي مدين:
«المحبة نار مهما وقعت على شيء في الطريق إلا وقطعته وأحرقته وهي
نار الله الموقدة التي تطلع على الأفئدة»^(٢).

يصف جلال الدين الرومي جيداً الجذب الذي تمارسه نار التصوف
بقوله: «مثل العقل كالفراشة التائهة في الظلمة والمحجوب كالشمعة
المضيئة. فإن ألقت الفراشة نفسها في اللهب، فستحترق وتتلاشى. ولكن
ليس لها تحمل البعد عن اللهب حتى لو احترقت فيه وأفناها ذلك».

إنها نار الجنون، وهو جنون مطلوب في الواقع، لتجنب الوقوع في
فخ العقل الجمعي:

هكذا قالوا ولذا مالوا ولقد غالوا في ذكر الله
حتى قد ظننا من ليس منا أننا جننا بذكر الله
هنيئاً لنا ثم بشرانا إن كان لنا حقم في الله^(٣)
ذلك هو جنون الحب، الحب الذي ينسينا كافة الأعراف الاجتماعية
وكل كرامة شخصية:

صحتُ بالففرام بين الملا بحث
قلت يا كرام إن المحبوب صبتُ

(١) نفسه، ص ٤٤.

(٢) الشيخ علاوي، المواد الغيبية الناشئة عن الحكم الغوثية، طبعة مستغانم، ص ١٠٣.
سورة الهمزة، الآيتان ٦-٧.

(٣) الشيخ علاوي، الديوان، ص ٩٣.

الناس نيام لا من يقول شفت^(١)
وبالأخص قول الشيخ علاوي:

لقد تهتكك وتهتك شيمتي
إن تهتك الحب أجمل حلة
خلعت عذاري لا أبالي بماذل
مزقت ثوب الوقار من فرط نشوتي^(٢)

وفي شرحه على الحكم الغوثية لأبي مدين، يورد الشيخ العلاوي
هذه الأبيات وينسبها لأبي الحسن الشاذلي (توفي عام ١٢٥٨)^(٣):

ومنا من يكون مجنوناً فيها
سليب العقل يُزَمَى بالحجارا
ومنا من يكن عرياناً فيها
يغيب عن البرودة والحرارا^(٤)

وكان الشيخ أبو مدين كثيراً ما يستخدم هذا البحر:
تَسْمَيْتُ بِالْمَجْنُونِ مِنْ أَلَمِ الْهَوَى
وَصَارَتْ بِي الْأَمْثَالُ فِي الْحَيِّ تُضْرَبُ
أو:

قالوا جُننتُ بمن تهوى فقلت لهم
مالذة العيش إلا للمجانين^(٥)

(١) نفسه، ص ٢٦.

(٢) نفسه، ص ٢٧.

(٣) هو شيخ الطريقة الشاذلية وقد سميت على اسمه.

(٤) الشيخ علاوي، المواد الغيثية، طبعة مستغانم، ص ٣٠٤.

(٥) الديوان، القصيدة رقم ٥ و ٩.

هذا «الجنون» ينشأ لدى العاشق من فقدانه لنقاط العلام المألوفة لديه عندما يذوق حلاوة وصل المحبوب أو المحبوبة ويتماهی فيه أو فيها، فقد كان الشيخ بوزيدي يقول: «أنا العاشق المعشوق»^(١).

وبعد أن يفقد التمييز في هويته الذاتية، يدخل العاشق تجربة غياب وعيه الشخصي فيما يسمى «الفناء»، تلك الحالة المعروفة جيداً عند المتصوفة:

حالي بها قد زانُ إلا أمراً منني
لم ندر يا خلان عينها من عيني
إن كنتم في أيقان عرفوني منني
هل أنا ذاك الشان أم الشان أني^(٢)
أو:

فيا ليت شعري ما الحبيب الذي نرى
فهل طلبتُ غيري أم نفسي مطلوبتي
فإن كنت ذاك أنا بل حبِّي أردته
فمطلوبي من نفسي وإلي غايتي
وهل هذا ممكن في نفسي كائنُ
مطلوبٌ وطالبٌ في نفس واحدة
فهذا عشق المعشوق في العشق حيرةٌ
وكان حبُّ الحبيب يُرى من زلة^(٣)

(١) الديوان، ص ١٢٤.

(٢) الشيخ علاوي، الديوان، ص ٣٧.

(٣) نفسه، ص ٢٩-٣٠.

في شرحه على الحكم الغوثية لأبي مدين، يدمج الشيخ العلاوي تجربته الخاصة إذ يقول:

«اختلط له المحب بالمحبوب حتى صار لا يدري نفسه هل هو حبيب أم محبوب، أم طالب أم مطلوب، حيرَه الغرام وأسكره المدام»^(١).

هذا السعي السامي عن الهوية، كثيراً ما يتقصد الشيخ تحريض تلاميذه عليه، لكي يكسر لديهم وَهَمَ الثنائية:

أُتَـلَب ليلى وهي فيك تجلت

وتحسبها غيرا وغيرك ليست^(٢)

ثم، من التعبير المجازي إلى التحول.. يجد المريد نفسه قد تحول حقيقة إلى «المحبوب» أو المحبوبة:

نطقْتُ بصوتها وغَيَّبَتني فيها

سقتني بحبها فيها غيبةً الوجد

ظهرت بحسنها ومزقت سترها

عمَّتني بنورها ولم يبق لي وجود^(٣)

ابن عربي يشرح اضطراب هذه التجربة وفق نظريته في وحدة الوجود. فالله لا يحب في المحصلة إلا نَفْسَه، في مرآة خلقه المحبوبة، إذ ليس إلا هو حقيقة: «فَحُبُّ الْعَالَمِ بَعْضُهُ بَعْضاً هُوَ مَنْ حَبَّ اللَّهُ نَفْسَهُ، فَإِنَّ الْحُبَّ صِفَةُ الْمَوْجُودِ، وَمَا فِي الْوُجُودِ إِلَّا اللَّهُ [...] وَلَا مَوْجُودٌ إِلَّا

(١) الشيخ علاوي، Sagesse، مصدر سابق، ص ٣٠٢.

(٢) من أبيات الشيخ محمد الحراق (توفي سنة ١٨٤٥).

(٣) الشيخ بوزيدي، الديوان، ص ١٣٥-١٣٦.

الله، فالأثر عين الصفة، والصفة ليست مغايرة للموصوف في حال اتصافه بها، بل هي عين الموصوف، فلا محب ولا محبوب إلا الله عز وجل، فما في الوجود إلا الحضرة الإلهية^(١).

لا بد إذن للمحب/المخلوق أن يذوق الموت ليصل إلى محبوبه/الخالق:

شَرَّبْتَنِي كِيزَانِ أَخَذْتَنِي مِنْ نِي
أَدْخَلْتَنِي الدِّيوَانَ^(٢) نَطَقْتُ عَنْ لِسَانِي
دَفَنْتَنِي فِي الْحَانَ^(٣) لَبَّسْتَنِي كَفْنِي^(٤) ...
ولكن، إن كان من قدر المحب الآن أن يكون «مقتولاً»، وأن تموت «أناه» وضميره الإنساني الاعتيادي (الديني)^(٥)، وإن كان «المحب اللحوحي» دمه في الهوى يباح^(٦)، فإن قدره المستقبلي هو أن يُبعث من جديد في المحبوب:

أَدْمَشْتَنِي نِيَهْتَنِي حَيَّرْتَنِي فِي بَهَاها
أَخَذْتُ قَوْسِي وَوَزَنِي لَكِي تَتَّبِعْ غَنَاها
فَإِذَا مَا كَانَ مِنْ نِي غَيْرَ أَنْ سَجَدْتُ لَهَا
أَخَذْتَنِي مَلَكْتَنِي غَيَّبْتَنِي فِي مَعَنَاها

(١) الفتوحات المكية، ٢، ص ١١٤.

(٢) الديوان، هو «تجمع الأولياء الباطنية» الذي يدير العالم بكل مهارة.

(٣) الحان أو الحانة في الشعر الصوفي تعبر عن المكان الذي يجتمع فيه المتصوفة لذكر الله.

(٤) الشيخ علاوي، الديوان، ص ٣٦-٣٧.

(٥) ابن عربي، الفتوحات المكية، الفصل ١٧٨، في معرفة مقام المحبة، مصدر سابق، ص ٢٠١.

(٦) الشيخ علاوي، الديوان، ص ٦٢.

حتى ظننتها أني وكانت روحي فداها
 بدلتني طورتي وسَمَتني بسماها
 جمعتني فردتني لقُبتني بكنها
 قتلتي مرقتي خضبتني بدمها
 بعد قتلي بعثتني ضاء نجمي في سماها^(١)

بعد أن يتجرد المحب من أناه تجرداً تاماً ويتخلّى عن صفاته، يدخل مقام التخلّي^(٢). يقول ابن عربي: «والحب الروحاني وسط بين الحب الإلهي والطبيعي. فيما هو إلهي يبقى عينه وبما هو طبيعي يتغير الحال عليه ولا يفنيه، فالفناء أبداً من جهة الحب الطبيعي وبقاء العين من جهة الحب الإلهي»^(٣).

الخمرة:

على نفسه فليبك من ضاع عمره وليس له فيها نصيب ولا سهم^(٤)
 ابن الفارض

الاحتفاء بالميثاق الأول:

الخمرة حامل رمزي جوهرى آخر يستخدمه شيوخنا الثلاثة. وإن كانت الخمرة قد غابت تماماً عن شعر ابن عربي، فإن ابن الفارض قد عثوّن بها قصيدته الخمرية المشهورة. لكن شيوخنا إنما استقوا خمرياتهم من شعر أبي مدين الغوث أكثر منه من شعر ابن الفارض.

(١) الشيخ علاوي، الديوان، ص ٣١.

(٢) الشيخ عدة، الديوان، ص ١٣. وهو يستعيد هنا «ثنائية تضاد» معروفة جداً في الصوفية.

(٣) ابن عربي، الفتوحات المكية، ٢، ص ٣٤٧.

(٤) البيت الأخير من الخمرية.

من المؤكد أن المتصوفة قد اشتغلوا، في أشعارهم، بوصف الخمر
وبمفرداتها الملازمة لها أقل من اشتغالهم بالحب، لكنهم استخدموا
مصطلحات مغرقة في الرمزية فهي تحتاج إلى تأويل حقيقي.

في المقام الأول، ماذا تعني الخمر بالنسبة للمتصوف؟ فلنتجنب أي
لَبْسٍ منذ البداية لأن الأمر لا يتعلق بأي حال من الأحوال بخمر هذه
الدنيا أي الخمر التي حرّمها الله تعالى، فخمّرتهم:

خمّرنا خمر مباح يافتى
ولكنه ليس بالمباح
لا يذوقه إلا من قد فنى
عن الكون وعن كل الأشباح^(١)

فما أحلى شرب القوم نخير بطعمه
فلست أعني خمرأ ولست أعني عسلا^(٢)
وعلى العكس من الخمر المادية، خمر المتصوفة لا تضر بالصحة أو
بنفسية الإنسان:

فهذا خمر عتيق عزّ في شربه
فلست ترى همزاً ولست تخشى غولا
وليس فيه حرٌّ ولا هو بارد
وليس في نزعٍ بالمعنى نعني فشلا^(٣)

(١) الشيخ عدة، الديوان، ص ٥٨.

(٢) الشيخ علاوي، الديوان، ص ١٢.

(٣) نفسه، الديوان، ص ١٣.

وهنا إشارات جلية لما ورد في القرآن الكريم من وصف لحال أهل الجنة :

﴿يُطَافُ عَلَيْهِمْ بِكَأْسٍ مِنْ مَّعِينٍ، بَيْضَاءَ لَذَّةٍ لِلشَّارِبِينَ، لَا فِيهَا غَوْلٌ وَلَا هُمْ عَنْهَا يُنْزَفُونَ﴾^(١).

أو:

﴿يُطَوَّفُ عَلَيْهِمْ وَلَدَانِ مُخَلَّدُونَ، بِأَكْوَابٍ وَأَبَارِيقَ وَكَأْسٍ مِنْ مَّعِينٍ﴾^(٢).

فإن كانت الخمر تساعد المتصوفة في الوصول إلى حالات أهل الجنة، فلأنها تذكرهم بقوة بالسُّكر الذي اعترى النفس الإنسانية عندما عرفت حب الله في عالم ما قبل الوجود. المرجع الديني لهذا الاستدكار هو آية «العهد الأولي» في القرآن عندما أخذ رب العالمين العهد من بني آدم (سورة الأعراف، ١٧٢) قبل أن يهبط هذا الأخير إلى الدنيا.

إذن، فالاحتفال بالخمر الأولية فرصة لأن نعيش من جديد «الأزل» الإلهي. وهو سعادة مكثفة تجتاح الإنسان وتأخذه في دوامة من السُّكر. نورد هنا هذه الحكاية عن ابن الفارض التي تقول: «كان الشيخ ماشياً في السوق بالقاهرة، فمرَّ على جماعة يضربون بالناقوس ويغنون. فلما سمعهم صرخ صرخة عظيمة ورقص رقصاً كثيراً في وسط السوق، ورقصت جماعة كثيرة من المازنين. وتواجد الناس إلى أن سقط أكثرهم إلى الأرض. ثم خلع الشيخ ثيابه ورمى بها إليهم وحمل بين الناس إلى الجامع الأزهر وهو عريان مكشوف الرأس وفي وسطه لباسه. هذه

(١) سورة الصافات، الآيات ٤٥-٤٧.

(٢) سورة الواقعة، الآيات ١٧-١٩.

التصرفات بالنسبة لمعاصريه قد تبدو غريبة، بل محزنة حتى. مع أنها ليست نادرة عند المتصوفة، ولم تنتقص من الاحترام الذي كان يكنه الناس لابن الفارض^(١). لا يسعنا هنا إلا أن نذكر جلال الدين الرومي الذي شاعت رقصته الدائرية واشتهر بها أتباعه وصاروا يعرفون بالمولوية (السماع). وكان السكر لدى مولانا الرومي تعبيراً عفواً عن حال النشوة: «ذات يوم، كان مولانا الرومي يمر في سوق الصاغة. فوصل إلى أذنيه المباركتين صوت النقر ونغمة طرقيهم على المعدن. فأصابته من ذلك سعادة وأخذه الوجد وبدأ مولانا بالدوران [...] من صلاة الفجر حتى صلاة الظهر»^(٢).

ونقرأ للشيخ علاوي هذه الصورة المبتكرة عن حركة الدوران الأصلية:

نعم نقطة مالت من رق زجاجة

خَمَرَتْ عقول الخلق جالت بهم جَولا^(٣)

وهنا أيضاً، ألا يبرر ما نقرأه في القرآن من تصويرات لحال أهل الجنة ما نقرأه عند شيوخنا من استخدام جريء للصور الرمزية؟

﴿يُسْقَوْنَ مِنْ رَحِيقٍ مَخْتُومٍ، خِتَامُهُ مِسْكٌ وَفِي ذَلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ﴾^(٤).

(١) جان إيف لوبيتال، مقدمة ترجمة قصائد ابن الفارض، Poèmes mystiques، دمشق، المعهد الفرنسي للدراسات العربية، ٢٠٠١، ص ١٣.

(٢) الرواية كما وردت عند Leili Anvar, Rûmî، باريس، منشورات Entrelacs، ٢٠٠٤، ص ١١٠.

(٣) الشيخ علاوي، الديوان، ص ١٣.

(٤) سورة المطففين، الآية ٢٥-٢٦.

ولعل أشهر بيت في الأدب الصوفي في إبرازه تلك الجائزة العلوية
المُسكرة، هو بلا شك البيت الذي افتتح به ابن الفارض خمريته:

شربنا على ذكر الحبيب مدامة
سكرنا بها من قبل أن يخلق الكرم
وقد استقى أبو مدين، بطبيعة الحال، من هذه الرمزية، قوله:
قد سقاني ساقى المدام حفته

قبل كون الزمان^(١)
الشيخ بوزيدي يصف حال ابن آدم وسكره في مرحلة ما قبل الخلق،
بتعابير قوية:

خمرتي تُرى للأعيان
كمشكاة فيها مصباح^(٢)
عُتِّقت في أصل الدنان
قبل آدم سرها باح
هاهي بدت على الكيزان
يا عاشقاً لها شذاها فاح
كانت قبل كون الأكوان
خمره مجردة عن الأقداح^(٣)

(١) القصيدة رقم ٢٧.

(٢) في إشارة إلى الآية القرآنية في سورة النور: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ، مَثَلُ نُورِهِ
كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ، الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ﴾. وقد تعددت التفسيرات والشروحات على
هذه الآية. هنا، يبدو أن الشيخ يشير إلى الصفة المخفية والباطنية للخمر المخصصة
للأعيان.

(٣) الشيخ بوزيدي، الديوان، ص ١٢٣.

ثم الشيخ علاوي:

خمرنا خمر عتيق

كان من قبل آدم

أنكرنا يا صديقي

من زمان تقدم^(١)

لقد كتب مصير البشر ورفعت الصحف:

خمرهم كأس الحب قبل وجودهم

فهذا به جدّ وذاك يهوى هزلاً^(٢)

مصطلحات الخمریات:

كيف استخدم شيوخنا في «الديوان» المصطلحات ذات العلاقة بأدب الخمریات؟

غالباً ما تدل الخمر والخمرة والخميرة على «الجوهر» أو «الحقيقة» الإلهية التي بذكرها تسكر الأرواح:

الخمرة المعتيقة

المعنى الرقيقة

نفس الحقيقة

تبدولك من القلب^(٣)

يمثل الساقى عند المتصوفة، عموماً، الله عز وجل. لكنه عند شيوخنا

(١) الشيخ علاوي، الديوان، ص ٢٠.

(٢) نفسه، ص ١٣.

(٣) نفسه، ص ٥٤.

الثلاثة أمر متغير؛ فهم تارة يدلون به على الله وتارة على الرسول وأخرى على شيخهم في الطريقة.

وإنما نفهم ذلك من السياق، فالشيخ البوزيدي يتكلم هنا مثلاً عن الله جل وعلا:

سَاقِي الْخَمْرَةِ سَقَانِي
يَا سَاقِيهَا مَهْلًا رَاحًا بِرَاحٍ^(١)

وكذلك هنا عند الشيخ علاوي:

يَا لَه مِنْ مَشْرُوبٍ
سَاقِيهِ بِهِ نَادَى [...]

مَنْ الرَّحِيْقُ ذَاقُوا
وَالسَّاقِي بِهِ سَقَى^(٢)

أحياناً، يطلق على الساقى الإلهي اسم الخمار:

أَنَا مِنْ عَشْقِي نَادَانِي الْخَمَّارُ
بِنَنْدَاءٍ خَفَفِي^(٣)

لكن السائد أن يعبرُ شيوخنا بالساقى عن الرسول الكريم، مثل قول البوزيدي:

لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ
مُحَمَّدٌ سَقَى كَأْسَ الْمَدَامِ^(٤)

أو الشيخ علاوي عندما كتب:

(١) الديوان، ص ١٢٣.

(٢) الديوان، ص ٦٠.

(٣) نفسه، ص ٥٦.

(٤) الديوان، ص ١٢٢.

ساقى المُدام في حضرة القُدس

طه الإمام عن المُدام ينسي^(١)

في سياقات أخرى، يكون الشيوخ أنفسهم، كل على حدة في قصائده، هم السقااة؛ أي أنهم هم من يقدمون الخمرة الإلهية إلى مرديهم والعالم. حتى أن الشيخ البوزيدي يدمج هذه الصفة في هويته:

أنا هو الخُمّار ساقى الأبرار

كوّوس الأسرار نور الجلال^(٢)

أو هذا البيت:

أذني بالتربية لرجال الصوفية

نسقي الناس الكلّيا بلا حدود وعدد^(٣)

عند الشيخ علاوي، تأخذ صفة الساقى منحى أكثر سلطوية، إذ صاحبها وظيفة خاصة جداً، ستتكمّل عنها لاحقاً:

فأنا الساقى المجدد

حامي الحمى والوفود^(٤)

ويؤكد الشيخ تقلده لذلك المنصب في فقرة أخرى:

(١) الشيخ علاوي، الديوان، قصيدة دمعي مهطال، ص ٨٤. طه من أسماء الرسول صلى الله عليه وسلم ومما يروق للشيخ أن يناديه به. والسبب بدون شك أن الله يخاطب رسوله في السورة التي تحمل العنوان نفسه بشيء من الحميمية: ﴿طه، مَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى، إِلَّا تَذِكْرَةٌ لِمَن يَخْشَى﴾. وكثيراً ما يرد هذا الاسم في الشعر المغاربي الشعبي المعروف باسم «الملّحون».

(٢) الديوان، قصيدة وقفت بالباب، ص ١١٨.

(٣) الديوان، ص ١٣٣.

(٤) الديوان، ص ٤٠.

وقلّدتني سيف العزم والصدق والتقى
ومنحني خمراً فيأله من خمّر
خمرةً يحتاج الكل طُراً لشربها
كما يحتاج السكران لمزيد من السكر
فصرت لها ساقٍ وكنت عاصرها
وهل لها من ساقٍ سواي في ذا العصر^(١)
الشيخ عَدَّة، من جانبه، يؤكد أنه هو من يَسقي الخمر للمريدين:
أنا الساقى المبين لخمرة العارفين
أنا صاحب التلقين لاسم الله المفرد^(٢)

أما الكأس، فكناية عن الإنسانية عموماً؛ وفي الأغلب عن الإنسان
الكامل باعتباره وعاء الأنوار القدسية وأسرارها^(٣). هنا أيضاً الصورة
صورة قرآنية، كما في هذه الآية مثلاً:

﴿وَيُسْقَوْنَ فِيهَا كَأْسًا كَانَ مِزَاجُهَا زَنْجَبِيلًا﴾^(٤).

في المحصلة، استعمل شيوخنا كلمات الخمر والساقى والكأس (وإن
كانوا لم يستخدموا بعض المصطلحات الأخرى مثل الكرمة) للدلالة على
حقيقة واحدة أو بالأحرى على «الحقيقة» الوحيدة نفسها، في تجربة
يتماهى الصوفي نفسه فيها مع الله ويتحد. وقد قال الشيخ أبو يزيد
البسطامي (توفي عام ٨٧٥): «أنا الشارب والشراب والساقى لأن الكل

(١) الشيخ علاوي، قصيدة أحبتي إن كتتم، الديوان، ص ٥٠.

(٢) الشيخ عدة، الديوان، ص ٢٤.

(٣) الشيخ علاوي، معراج السالكين، ص ١٥: «فالمراد بالكأس هو البشرية الحاملة سر
اللوهية».

(٤) سورة الإنسان، الآية ١٧.

واحد في عالم التوحيد»^(١). وفي تعليقه على هذا الكلام، يقول إميل درمنغهام إن «خمر الاتحاد يلغي كل تعددية ظاهرة، ويدمر. الآن ويستوعب الكل في الوحدة»^(٢).

وإليكم ما يراه الشيخ علاوي في تجربته:
كأسه من جنسه يساعده في شربه
وهل كأسه يكفي دونه؟ قلت: بلى
عجبت لهذا الكأس يسقي بنفسه
يطوف على العشاق هذا فيه خُصلاً^(٣)

أي أن الإنسان الكامل الذي يصل تلك الدرجة من الروحانية (فيصبح هو «الكأس»)، يصبح وَلِيَّ الصفات الإلهية، إن صحَّ التعبير. فبوسع تلك الكأس، من الآن فصاعداً، نُشْرُ السُّكر الإلهي على مستواها الذي هي فيه. ويضيف الشيخ علاوي متحدثاً عن شهوده مرة أخرى:

أَبْهَتَنِي وَاللَّهِ فِي الْقُرْبِ بِمَعْدَفِهِمُ الْكَلَامِ
لَمْ نَدْرَ مِنْ أَيْنَ كَانَ شَرْبِي حَيَّرَنِي الْفُغْرَامِ
قَدْ كَانَ شَرْبِي مِنْ بَاطِنِ قَلْبِي أَنَا نَفْسُ الْمَدَامِ^(٤)

(١) وصف أبو يزيد البسطامي كيف فني عن أنانيته وبقي الله فقال: «خرجت من بايزيديتي كما تخرج الحية من جلدها، ونظرت فإذا العاشق والمعشوق والعشق واحد؛ لأن الكل واحد في عالم التوحيد»، المترجم. عن موسوعة الصوفية، الحسيني معدي، كنوز للنشر والتوزيع، ٢٠١٢، ص ٣٤٣.

(٢) L'Éloge du vin. Al Khamriya، باريس، منشورات فيغا، ١٩٨٠، ص ١٢٢.

(٣) الشيخ علاوي، اللامية، الديوان، ص ١٢.

(٤) الشيخ علاوي، قصيدة عرّفتني محبوبتي، الديوان، ص ٥٧.

السُّكْر طريقٌ للوصول:

إن كان الدخول في حالة السُّكْر والجذب يتم دون سابق علم من الشيوخ، إلا أن هؤلاء يحضُّرون مريدِيهم لخوض تلك التجربة؛ فجلسات الذكر الجماعية إنما تعمل لهذا الهدف، كما يشرح ذلك الشيخ علاوي في هذين المقطعين:

أهل الهوى العارفين باللَّه
لهم نشوى^(١) في ذكر اللَّه
فَنُوالِ السُّوى وقد غابوا في اللَّه
مَن ذا يقوى في قرب اللَّه^(٢)

يارجالاً غابوا في حضرة اللَّه
كالثَّلَيجِ^(٣) ذابوا واللَّه واللَّه
تراهم حُبارى في شهود اللَّه
تراهم سكارى واللَّه واللَّه
تراهم نشاوى عند ذكر اللَّه
عليهم طلاوة من حضرة اللَّه^(٤)

(١) النشوة هي بداية السُّكْر.

(٢) الشيخ علاوي، قصيدة أهل الهوى، الديوان، ص ١٠٦.

(٣) يستخدم المتصوفة الثلج للرمز إلى تجسم الاحتمالات الإلهية في العالم الظاهر. وعندما تذيب شمس «الحضور» ذلك الثلج، لا يبقى إلا ما كان كائناً أبداً: ماء «الجوهر» الإلهي الأولي غير المقيد.

(٤) الشيخ علاوي، قصيدة يا رجال غابوا، الديوان، ص ٥١.

يبدأ المشاركون في جلسات الذكر جالسين، وعندما تبلغ الحالة الروحانية ذروة قوتها، يقف الجميع لينغمسوا في ذكرهم وهم وقوف^(١):

صَفَّتِ النظرة طابت الحضرة جاءت البشرية لأهل الله
قاموا سكارى لذي البشارة جعلوا عِمارة شكر الله^(٢)

وفي خضم السكر الذي تولده جلسات الذكر واللهوج بأسماء الله
الحسنى، يبقى الهدف هو الوصول إلى «التوحيد»:

عليك يا مريد بخمرة التوحيد

وإن تبغ المزيد فالغيرُ عنك انساه

فاذكر الاسم الأعظم^(٣) وأطو الكون تغنم

وخُض بحر القدم فذاك بحر الله^(٤)

المعرفة الصوفية، أو العرفان، شراب قوي يستوجب من المريد أن
يكون متمالكاً لنفسه في هكذا مقامات؛ ففي المحصلة، الاعتدال هو
صاحب الكلمة العليا على السكر عند من قد حصل لديه العرفان
المتحقق مثل الشيخ علاوي:

سقوني وقالوا لا تُغَرِّ وَلَوْ سَقَوْا جبالُ حُنين ما سقوني لَغَنَّتِ^(٥)
سقوني بكأس من لو أهدي سناء إلى الجبال منه نصيبٌ لَدُكَّتِ^(٦)

(١) انظر فيما يلي، العِمارة.

(٢) الشيخ علاوي، الديوان، ص ٩٣.

(٣) المقصود هنا «اسم الذات» واسم الجلالة «الله».

(٤) الشيخ علاوي، قصيدة أيا مريد، الديوان، ص ٧٢.

(٥) ينسب هذا البيت الأول للحلاج، وفق طبعة تونس، ص ٣٧.

(٦) الشيخ علاوي، قصيدة سقوني وقالوا، الديوان، ص ٤٣.

الفصل الرابع

الوراثة الصوفية وتنصيب الشيخ

الرسول في الشعر الصوفي

مدح الرسول: الخصوصية والمناجاة:

﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ الأحزاب، الآية ٢١.

المديح من الأغراض الأساسية في الشعر العربي منذ العصر الجاهلي. وبعد قيام الخلافة الإسلامية وانتشار الإمارات وقصور الخلفاء، اتجه الشعراء إلى مدح حكام هذا العالم مقابل حفة من الدنانير وبكثير من التملق والنفاق. أما مديح الرسول، فليس له أن يكون محور بيع وشراء، ولذلك تطور «بعيداً عن قصور الخلفاء»^(١). وهو ما يمكن تفسيره كذلك بغياب الروحانية عن الشعراء «الرسميين». وعليه، لم يجد مدح الرسول «من يقوم به حقيقة سوى المتصوفة، إذ كان حب الرسول دافعهم الوحيد لذلك ومصدر إلهامهم الوحيد»^(٢). ويرى بعضهم أن هذا

(١) Éloges du Prophète. Anthologie de poésie religieuse، قصائد مختارة ترجمها من

العربية إدريس دي فو، باريس، سندباد، ٢٠١١، ص ١١.

(٢) نفسه، ص ١٩.

الإجلال يجعل من المتصوفة أهل السنة الحقيقيين، فهم الجماعة التي تتبع سنة الرسول ظاهراً وباطناً.

الواقع أنه بوسعنا أن نسجل للصوفية حبهم العظيم والمتّقد للرسول ونعترف لهم بذلك، وقد كانوا هم الأصل في الاحتفال «بمولده» في القرن الثاني عشر. وإن القصائد التي لا تحصى والأناشيد التي نظموها في حب «المصطفى» هي ما حدّد النوع الأدبي الذي عرف باسم «المديح النبوي». وبإعلانهم حبهم ذاك، وبالحنين الجارف الذي يحدوه الأمل بلقاء الحبيب، كانوا يعبرون عن قربهم منه في هذه الدنيا أو في الحياة الآخرة. وهم يحتفظون بحيز فضفاض، كما مر معنا، فيما يتعلق بهوية «الحبيب» في شعرهم إذ قد يكون المعني هو الله أو الرسول. بل إن الرسول، من ناحية أخرى، قد يوصف أنه «يجذب» إليه السالك في الطريق، وهو أمر محصور، أساساً، بالذات الإلهية وامتنياز حكر عليها:

إن ذكرت طه نخشى عقلي يغيب

مجنون فيه حقّ جذبّه^(١)

قبل الحديث عن أساليب مدح الرسول عند شيوخنا الثلاثة لا بد من التذكير أن الشيوخ في كل زمان ومكان ووفقاً للعقيدة الصوفية، ليسوا سوى ممثلين عن الرسول، وهم وكلاء «البركة» المحمدية أو السيل الروحاني الممتد من حضرته، ومهمتهم هي نشر بركة الرسول هذه بين مريديهم وفي العالم. فالشيخ الحقيقي في الصوفية إذن هو الرسول صلى الله عليه وسلم دون أدنى مجال للشك.

معظم الأولياء أو الشيوخ لديهم علاقة دقيقة وخفية مع الرسول فهو

(١) الشيخ علاوي، الديوان، ص ٩٢.

الذي ينقل إليهم التعاليم المختلفة ويعلن تنصيبهم. والطريقة الأكثر «شيوعاً» لهذا الاتصال هي رؤية الرسول في «المنام»، ولكن يحدث أن يرى السالك الرسول كتلة روحية كاملة وهو في حال اليقظة.

وقد رأى الشيخ علاوي، قبل وفاة شيخه البوزيدي بزمان قليل، الرسول في المنام يُخَطِّره أنه سيخلف «السلطان» أي قطب الأولياء. وبعد أن تيقن من دعم الرسول له في هذه المهمة الثقيلة، قَبِلَ الشيخ الأمر^(١). لاحقاً، عندما كانت الطريقة العلاوية في بداياتها وأتباعها قلة، أخبر الرسول الشيخ علاوي أنها ستمدد سريعاً وستنتشر:

بشرني بدر البدور^(٢) بالنصر مع الظهور

مُحبنا في سرور محفوفاً بلطف الله^(٣)

فالألفة التي تنعقد بين الطرفين ألفة خاصة يفصح عنها الولي تارة وتارة يخفيها، تظهر في هذه القصيدة الطويلة التي يصف فيها الشيخ علاوي رغبته الملحة في رؤية الرسول، وهي باللهجة المحكية:

يا سيدي أحمد يا محمد صلى الله عليك

يا من بك القلب تأيد وتربى عليك

لا تحرمني يا محمد من سنا وجهك

تراني مقروح الثَّمَد لا زَلْتُ نُرَاعِيكَ

والمحل^(٤) لا زال مُوجِّدٌ يَثْرَجِي في مُجِيكَ

كنتُ نُظَنُّ تَجِي وتعاود فإذا ما بك [...]

(١) عدة بن تونس، الروضة السنية، مصدر سابق، ص ١٦٦.

(٢) بدر البدور؛ من أسماء الرسول صلى الله عليه وسلم، ويطلق عليه عموماً «البدر» بمعنى الإنسان الذي حقق الكمال.

(٣) الشيخ علاوي، الديوان، ص ١٨.

(٤) إشارة إلى قلب الشيخ بمعنى الوعاء المتحقق العارف.

والله ما زلت نرَدُّد في الصلاة عليك
ولو نُبْقَى إلى الأبد ما نسمَح شي فيك
لعملي بذاك نشاهد ضياء وجهك
العلاوي حاشا يَرْتَد عن الرغبة فيك

هنا تنتهي القصيدة في روايتها الأولى. ثم يرى الشيخ علاوي الرسول
في المنام، ويَصِرُّ عليه أحد تلامذته أن يدرج تلك الرؤيا في القصيدة.
وهذا مثال على مدى تأثير بيئة الشيوخ على إلهاماتهم وكتاباتهم،
وبخاصة وجود تلامذتهم حواليتهم. فتستمر القصيدة كالتالي:

هذا ظني يا محمد والكمال عليك
بعد المديح بقيت نراصد في النوم نراعيك^(١)
حتى رأيتك يا سيد اخمد الله يجازيك
غير أنك باقي شارد خائف لا نوذيك^(٢)
واليكم هذه الأبيات الإضافية التي تحكي علاقة الحب مع الرسول،
حيث تم اللقاء ولو للحظة:

ياساقي الخمرة روعي فداك
عامل بلا أجرة قصدي نراك^(٣)

(١) نراعيك؛ عامية جزائرية أي «أراك». المترجم.

(٢) الشيخ علاوي، قصيدة يا سيد أحمد، الديوان، ص ٨٧-٨٨.

(٣) الشيخ لا يسعى إلى أي أجر من العالم الظاهر. ولا يصبو من سلوكه إلا إلى الاندماج
في حضرة رسول الله. وهناك في هذا السياق حديث قدسي بخصوص الصيام: «قَالَ
اللَّهُ: كُلُّ عَمَلٍ ابْنِ آدَمَ لَهُ إِلَّا الصِّيَامَ فَإِنَّهُ لِي وَأَنَا أَجْزِي بِهِ». فجزاء من يتجه نحو
الحقائق الروحية هو حصراً وصوله إلى الحضرة الإلهية أو المحمدية.

إنني رهين أمرك يا ذا الحبيب
واليد بيدك^(١) أنت الرقيب
نطقْتُ عن لِسْنِكَ بكل غيب
فإن قلتُ جهراً إنني أراك
نعم ولا فخرَةَ حُزْتُ رضاك^(٢)

لقد بلغت العلاقة بين الرسول والشيخ من الحميمة ما دفع هذا الأخير
أن يخاطب حضرة الرسول بكلام أثار استنكار علماء الجزائر وقتها:

إن مُتُّ بالشوق منك
ما عذريننيك
إن تبق في هجري زائد
للمولى ندعيك
من هو بالملك موحد
ينظر في أمريك
عبس^(٣) بالقول تساعد
ما نرجوه فيك

(١) إشارة إلى سورة الفتح، الآية ١٠: «إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ». عموماً ما يقرأ الشيخ هذه الآية عندما يأخذ مريداً في طريقته.

(٢) الشيخ علاوي، قصيدة يا ساقى الخمرة، الديوان، ص ٥٨.

(٣) إشارة إلى سورة عبس: بينما النبي صلى الله عليه وسلم يدعو قوماً من كبار المشركين، قديم عبد الله بن مكتوم، وهو رجل أعمى وطلب منه أن يعلمه أمور الدين، وقد صد عنه النبي صلى الله عليه وسلم مراراً وتكراراً، وعبد الله بن مكتوم يكرر طلبه من غير علم منه أن النبي مشغول في دعوة المشركين مهتماً بهم طمعاً في إسلامهم وهدايتهم. ثم مع إصرار عبد الله بن مكتوم عبس النبي صلى الله عليه وسلم وتضايق. فنزل عتاب من الله عز وجل استشهد به الشيخ علاوي.

ويشرح الشيخ قصة الأبيات بقوله: «الكل شيء سبب وسبب تلك الأبيات أني كنت ذات يوم في اشتياق عظيم للنبي صلى الله عليه وسلم وفي حالة غير ما تشاهد الآن. فأخذتني سَنَةٌ، فرأيت كأنني أخطب النبي صلى الله عليه وسلم بتلك الأبيات وهو في تدلل وترفع عني وأنا في احتقار وتذلل. فلما انتبهت رسمتها في كنشي»^(١). ومع ذلك، فقد حذفت هذه الأبيات من كل الطبقات التي تلت الطبعة الأولى، أي طبعة تونس، ١٩٢٠. ونجد في هذه الطبعة تعليقا مقتضبا للشيخ يقول فيه: «أَلْسُنُ الْمُحِبِّينَ أَعْجَمِيَّةٌ»^(٢).

كذلك الشيخ عَدَّة بن تونس، الذي تحمل رهُق خلافة الشيخ علاوي وكان بالتالي عرضة للكثير من الانتقاد من مشايخ الشريعة، قد اشتكى، في مناسبات أخرى ما يقاسيه للرسول:

ألا يا رسول الله أثقل كاهلي

ما قمت به حتماً والقطب في مَجْمَعِي^(٣)

ألا يا رسول الله غَثْنَا بِهِمَةً

تقيني ما همُّني وإن عَزَّ مَنْجَعِي

أنا الضعيف مالي سواك ينتصر

ولولاك ما كنت ولا كان مَشْرَعِي [...]

(١) ورد في كتاب الشهاد والفتاوي فيما صحَّ لدى العلماء من أمر الشيخ العلوي لمؤلفه محمد الحسني التونسي، تونس، ١٩٥٢، ص ٥٦.

(٢) التعليق ٢ في طبعة تونس، ص ٧٤. والقصيدة عنوانها يا سيدي أحمد يا محمد (الديوان، ص ٨٧).

(٣) بمعنى أن الجمع الذي هو فيه مبارك، وهي طريقة غير مباشرة للتأكيد على أن الشيخ عَدَّة هو القطب.

وصلّ على الهادي النبي محمد
صلاة لها فتح^(١) قريب بمطلعي
صلاة بها تحلو الحياة المريرة
ويجلى بها قلبي بأبرك موقعي^(٢)

ومما لا شك فيه أن حنين الشيخ علاوي إلى حضرة الرسول ورغبته
في لقائه، تأتي لتتوج قصيدته التالية:

دمعي مهطال
من عيني مضاهها
يا ببرد الأصال
سلم على طها
سلم عليه
يا نسيم القُرب
واذكر إليه لوعتي وحبّي
مؤلّغ به وليس في كسبي
صبرٌ محال عن حضرة البها
يا ببرد الأصال سلم على طها
نور الحبيب يا عاشقين يسلُب
منه لبّيب إذا يراه يجذّب

(١) إشارة إلى سورة الصف، الآية ١٣: ﴿وَأُخْرَى تُجِوِّنُهَا نَضْرُ مِنْ اللَّهِ وَفَتْحٌ قَرِيبٌ وَبَشِيرِ الْمُؤْمِنِينَ﴾.

(٢) الشيخ عدة، الديوان، ص ٣٧.

أمرٌ عجيبٌ يدريه من يقربُ
عند الوصال ذي المعنى يراها
يا برد الأصال سلم على طها^(١) [...]

الحقيقة المحمدية:

ليس الهدف من قصائد المديح النبوي والأناشيد التي تتخلل حضرات الصوفية أو التي تجري بخاصة احتفالاً بالمولد النبوي الشريف، تعبديةً فقط؛ بل لها دعوة أخرى جوهرية هي إتاحة الفرصة للمشاركين في أن يخرجوا من ضميرهم النفساني للارتقاء نحو الحضرة المحمدية. والأمر سواء بالنسبة إلى جلسات «الصلاة على النبي». وهي ذات أشكال عديدة وتكون بقدر جملة أو أكثر، يكررها المجتمعون بعدد حبات المسبحة عادة. قال الله تعالى في القرآن الكريم: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ، يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ﴾. بل إن سيدنا محمد بنفسه قد أشار إلى فضيلة الصلاة عليه وثوابها. وفي كتابه دوحه الأسرار في معنى الصلاة على النبي المختار، بحث الشيخ علاوي المريد الساعي في الطريقة على الاشتغال بهذه الصلوات مقيماً رابطاً ضمناً بين معراج الرسول ومعراج المريد الذي يلهج لسانه بالصلاة.

فتظهر، من وراء شخصية محمد الإنسان الذي من لحم ودم والشخصية التاريخية، الحقيقة الغيبية والكونية لمحمد الرسول، أي تظهر الحقيقة المحمدية. وفي هذا المنظور، كل الأنبياء والرسل الذين بعثهم الله لبني آدم على مر العصور، هم مظاهر متقطعة لهذه «الحقيقة»، التي لا تُظهر نفسها كليةً إلا في شخص محمد. هذه العقيدة تقرر قول إن النبي صلى الله عليه وسلم هو أول الخلق. وإنما تجلى ذلك لدى أهل

(١) الشيخ علاوي، قصيدة دمعي مهطال، الديوان، ص ٨٣-٨٥.

الحقيقة؛ ولهذا، من ناحية أخرى، ما يدعمه في المصادر مثلما ورد في هذه الأحاديث:

- كُنْتُ نَبِيًّا وَآدَمُ بَيْنَ الرُّوحِ وَالْجَسَدِ.

- أنا أول الأنبياء في الخلق وآخرهم في البعث.

- وهذا الحديث القدسي: «لولاك [يا محمد] لما خلقت الأكوان».

يرى البعض بطلان هذه الأحاديث لكن العديد من العلماء يقولون إن معناها صحيح.

وأكثر ما تتجلى هذه «الحقيقة» في «النور المحمدي». فجميع المخلوقات تدين بوجودها لانعكاس هذا النور الإلهي، والأنبياء والبشرية جمعاء إنما يستمدون نورهم منه.

في القصيدة التالية، يقول الشيخ علاوي، بمفردات ذات كثافة ميتافيزيقية عالية، إن النور المحمدي هو أصل الكون وجوهر الحياة ذاتها:

حَيْرَلِي بِأَلِي قَطْبُ الْجَمَالِ

عَيْنُ الْكَمَالِ هُوَ الْمَرَامِ

سِرُّ الْحَيَاةِ نَوْرُ الصِّفَاتِ

حِصْنُ النِّجَاةِ دَارُ السَّلَامِ

قَصْدِي بُغْيَاتِي خَمْرِي نَشْوَاتِي

عَيْنُ الذَّوَاتِ فِي ذَا الْعَالَمِ [...]

سِرُّ الْحَقِيقَةِ مَعْنَى الطَّرِيقَةِ

الْعُرْوَةُ الْوُثْقَى بِلَا انْفِصَامِ

فَرْعُ الْإِلَهِاتِ نَوْرُ النَّاسُوتِ

فِي الرَّحْمَتِ لَهُ مَقَامٌ^(١)

(١) الشيخ علاوي، قصيدة حيرلي بالي، الديوان، ص ٨٣.

للنور المحمدي، علاوة على بعده الكوني، مداخلات غيبية مباشرة بما أنه صلة الوصل بين رب العالمين والإنسان: «محمد الأولي مثل حجر الكريستال الذي يجذب إليه "النور" الإلهي، ويتشربه في قلبه ثم يعكسه على البشرية جمعاء في القرآن، وينور به روح المتصوف»^(١). وبالتالي، فالمتصوفة الذين يندرون أنفسهم للخلوة والتأمل، قد يعيشون الرؤية الداخلية للنور المحمدي بشكل أو بآخر.

لقد احتفل الشيوخ الثلاثة، في عدة مواقف في قصائدهم، بهذا «النور» الذي يستقون منه إلهامهم وحياتهم. ويحكى أن الشيخ علاوي كان يتلقى النور المحمدي على شكل حزم ضوئية ذات ألوان متعددة. والقصيدة الأكمل، وبالتالي الأكثر إنشاداً، في هذا المجال هي من دون شك قصيدة الشيخ علاوي:

صلى الله عليك يا نور
يا نور كل المنازل
يا خير من في المنازل
يا رسول الله أنت
أنت النور المتشكل
نور على نور جئت
به القرآن تنزل
مشكاة نوراً وزيئاً
ضياء جئت معتدل^(٢)

(١) The Mystical, G. Bowering Vision of Existence in Classical Islam ، برلين -

نيويورك، ١٩٨٠، ص ٢٦٤.

(٢) في إشارة صريحة للآية ٣٥ من سورة النور: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ. مَثَلُ نُورِهِ=

لا يكون الكون حتى
 يظهرك متجمل
 أنت في الآثار قلت
 ذا الكون منك تمثّل
 من حضرة القدس جئت
 وأنت فيهما لم تنزل
 كنت قبل الكون كنت
 والأبد مـثـل الأزل
 مطلقاً كنت فصرت
 بالقيود متجمل^(١)
 ليس في الوجود البتّه
 إلا النور قلت أجّل^(٢)
 بدا من الغيب بنفثه
 من أعلى العلا تنزل
 يا رسول الله حُزرت
 فضل الفضل والفضائل

= كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِضْبَاحٌ. الْمِضْبَاحُ فِي رُجَاةِ الرُّجَاةِ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ
 مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ تَنُورُ عَلَى نُورٍ
 يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ.

(١) أي قيود الحياة الدنيا. والنور المحمدي ينعكس في العالم الظاهر في عدة أشكال
 ومواد، مثلما تنتشر الألوان الكامنة بقوة في الضوء عبر قوس قزح. ومع ذلك، فليس
 لذلك النور أن يتأثر بالمستويات أو المواد التي يتشظى عبرها في هذا العالم.

(٢) هذه إشارة إلى أحد أركان الإسلام: شهادة أن «لا إله إلا الله» بصيغة اسمه تعالى
 «النور».

بِرَسُولِ اللَّهِ دُمْتُ
 وَدُمْتُ لَكَ مَمْتُئِلٌ
 فَالْعَمَلُ يَرْجُو حَتَّى
 يَبْلُغَ بِرِضَاكَ الْأَمَلُ^(١)
 الشيخ عَدَّةٌ وعلى عادته يلجأ إلى صور وتعايير أكثر بلاغة يختلط فيها
 النور المحمدي مع الخمرة الأولى:
 قد حلا فيكم غرامني يا نور الوجود
 فأنت أصل مدامي وأنت العنقود^(٢)
 نلت منك باحترامي كأسك المنشود
 وهو لدى اصطلامي حوضك المورود
 أنت في كل مقام ظلُّنا الممدود
 تقينا في الانتقام من شر الصدود^(٣)
 وللنور المحمدي وظيفة حقيقية على هذه الأرض، ففيه الشفاعة
 والسند:

جمال الذات محمد الهادي
 نور الصفات كنزي واعتمادي
 حال الممات جعلته زادي
 عند السؤال^(٤) يقول أنا لها [...]

(١) الشيخ علاوي، قصيدة صلى الله عليك يا نور، الديوان، ص ٨٦.

(٢) الانتقال من صيغة المخاطب الجمع إلى مخاطب المفرد دليل على تطور في حميمية العلاقة مع الرسول.

(٣) الشيخ علاوي، قصيدة قد حلا فيكم غرامني، الديوان، ص ٣٥-٣٦. حول موضوع الظل عند الشيخ عَدَّة، انظر فيما يلي ص ٢٥٥.

(٤) أي عند سؤال القبر.

يشفع تحقيق فيمن كان مني

على الطريق هكذا في ظني^(١)

ولا يسع أكثر الناس عرفاناً وثباتاً إلا أن يشعروا بِالْعَوَزِ أمام عظمة الحقيقة المحمدية، مثلما يقول الشيخ علاوي في هذه القصيدة الطويلة في مدح الرسول وقد كتبها باللغة الجزائرية الدارجة وتُشد بلحن جميل:

محمد اصطفاك الباري
بالقلب نمدحك واللسان اعواج
وصفُ الحبيب فوق شواري
نُبني نَمَجْدَكَ ياطه
واللفظ ما يساعد وصفك
بعض المديح فيك سفاهة
الأمثال قاصره عن مثلك
جاث التَّجُوم فوق سماها
بصري ضعيف ما يدركك
تظهر من بعيد في نظري [...]
الكذب ما يزيد في الرُّجُلَة
لولاك ما عُرِفَت القادر
لا دين لا صلا لا قبله^(٢)
فضلك عمَّنَا بالظاهر
ادركت به عز وصوره

(١) الشيخ علاوي، قصيدة دمعي مهطال، الديوان، ص ٨٥.

(٢) لولا أن بعث الله سيدنا محمد إلى هذا العالم، لما عُرف الإسلام ولا عُرفت أي من حقائق السلام التي يحملها.

في الأرض والسما نَفْتَخِر
مشغوف لك طول العمر
وتنتهي القصيدة بخضوع تام للشيخ أمام هذه «الحقيقة»:
ظنيت فيك تقبل عذري
هذي عليك راني شايف
محال ما تفرط فيا
لكن من ذنوبي خايف
كم ما عصيت من معصيه
ربي بابن عليوى^(١) تطف
نجه من هموم الدنيا...
محمد اصطفاك الباري
بالقلب نمدحك واللسان اغواج
وصف الحبيب فوق سوارى^(٢)

أغلب قصائد الشيوخ تنتهي بـ«الصلاة على النبي» أو بمدح محمد مع اختلاف في العبارات؛ بما أن الوساطة التي يقوم بها الرسول بين الله تعالى وبين خلقه تتيح الخروج، بشيء من التناغم، من حال الحضرة الإلهية وحال السكر التي قد تعترى الذاكر. ففي هذه العودة نحو الحالة البشرية وبعد استعادة رباطة الجأش والاتزان، لا بد أن يتبقى شيء من الجمال المحمدي في النفس. ولا بد من الإشارة هنا إلى أن المسلمين عموماً، كانوا ولا يزالون يصلون على الرسول في كل حالاتهم وفي كل

(١) اسم الشيخ الكامل أحمد بن مصطفى بن عليوى.

(٢) الشيخ علاوي، قصيدة محمد اصطفاك الباري، الديوان، ص ٨٠-٨٢.

المواقف الحياتية. والشيوخ إذن يستخدمون تلك التعابير أيضاً لتمرير رسالتهم الروحية بشكل أفضل وإيصالها لجمهور أعرض.

الورثة المحمدية:

وفق عقيدة «الورثة» التي تناولناها أعلاه^(١)، يحدث أن يتلقى بعض الأولياء ميراث الأنبياء عبر شخص الرسول محمد، الذي يلخص ويمثل كافة أنواع الرسائل السابقة. وإنَّ أكمل ميراث روحي وأكثره مباشرة وفق العقيدة الصوفية هو إذن ميراث الرسول، الذي يُنظر إليه على أنه «الإنسان الكامل»:

سادتي القوم الأصفياء

أولئك حزب الفلاح من ورثة الأنبياء

ميراثاً بلا سفاح عن طه غوث الأولياء^(٢)

يمكن للورثة أن تكون أيضاً بواسطة جسدية، كأن يكون الشخص من سلالة الرسول بالورثة العائلية، وفي هذه الحالة يوصف الشخص بأنه شريف. ومن بين شيوخنا الثلاثة، الشيخ بوزيدي فقط من سلالة الشرفاء، وغالباً ما يشير إلى ذلك النسب في أواخر قصائده. فهو سليل «قبيلة الهادي» (محمد)^(٣)، والرسول «جده»^(٤) و«أصله»^(٥). الحقيقة أن

(١) انظر أعلاه ص ٣٩.

(٢) الشيخ عدة، ص ٢١. مر معنا أن المتصوفة يفضلون استخدام اسم طه للرسول. ابن عربي قال صراحة إن النبي هو قبل كل شيء «ولي» أي إنسان اختاره الله وكلفه بمهمة الرسالة وفقاً لذلك الاختيار. وفي الأبيات أيضاً تذكير أن الأنبياء الذين سبقوا سيدنا محمد قد ورثوا ولايتهم عنه في الأزل.

(٣) الديوان، ص ١٢٣.

(٤) الديوان، ص ١١٦ وص ١٢٨.

(٥) الديوان، ص ١٢٦.

العديد من المتصوفة ومن أصحاب الطرق ينتسبون إلى الرسول. تلك النسبة أمر حاسم لا سيما لدى متصوفة المغرب. مع ذلك، فالشيخ علاوي قد تجاوز ذلك النسب الطيني بما أنعم عليه من ميراث روحي، وهو أتم وأكثر انتشاراً:

البوزيدي محمد له من محمد

ميراث الابن للأب ولنامنه وفر^(١)

الشيخ علاوي يطالب بميراثه المحمدي في أكثر من مناسبة في الديوان. ففي إشارته مثلاً إلى الصفات التي على الشيخ الصوفي أن يتمتع بها، والتي يقصد بها نفسه، يؤكد:

كسياه رسول الله ثوب خلافة^(٢)

تحلّي بذاك الثوب بعدما تخلّي

وكفى هو الوارث لسربه

صفي نقي القلب بالحسن تحلّي

أخذ عن الرسول علماً كفى به

أنه علم الباطن في القلب تدلى^(٣)

وإن أساس ولاية الشيخ ومقامه «الإذن» الإلهي، ثم النبوي. وسنرى لاحقاً أن مجلس الأولياء يلعب بدوره صلة الوصل في إعلام البشري باختياره أو بمهمته الروحانية. هذه الإجازة أو الإذن في الصوفية أمر جوهري، فهي تحدد نجاح مهمة الشيوخ والصوفيين عموماً أو فشلها في ذلك الأمر.

(١) الديوان، ص ١٠١.

(٢) الخلافة هنا هي الخلافة الداخلية بمعنى الخلافة الروحية للرسول.

(٣) اللامية، الديوان، ص ٦.

فلننا الإذن سابقاً^(١) واليوم
 بنشر ما خفي عن الموم
 من رسول الله كان يا قوما
 إذ قال لي بشراك يا غلام
 قد جعلناك ينبوعاً للحكمة
 أنت الأمير وأنت الهمام
 فقلت يا مولاي فلا نذما
 ضُفَّ عزمي في هذا المقام
 فقال لي سقيناك لا تظما
 أيدناك فلا تخش ملام^(٢)
 ويتيح الإذن الإلهي للشيخ أن يتماهى في شخص الرسول روحياً:
 لولاه ما كان منني
 ما قد كان من هداها
 جُرئت خيراً عن لسنني
 يا من بك الحق بامي
 أنت حصني أنت عوني
 من نفسي وما والاهما
 أنت أولى بهما منني
 أنت خير من زكاها^(٣)

(١) أي مكتوب من الأزل.

(٢) الشيخ علاوي، قصيدة ألا شكر الله، الديوان، ص ٤٦.

(٣) في إشارة إلى سورة الأحزاب، الآية ٦: ﴿النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ﴾. الشيخ علاوي، قصيدة دنوت من حي ليلي، الديوان، ص ٣٢-٣٣.

تحتوي بقية مؤلفات الشيخ علاوي النثرية، إشارات بل تجليات لميراثه المحمدي هذا. ففي تفسير القرآن، الذي لم يتمه، يشهد الشيخ أنه شعر بالمظاهر الجسدية ذاتها التي شعر بها الرسول عند نزول الوحي عليه: «لما ينزل به [القرآن] على محمد صلى الله عليه وسلم يحصل له من تأثير النزول ما ترتعد به مفاصله، ولن يزال هكذا مهما مرّ على قلب فارغ من الكدورات إلا ويحدث فيه من تأثير النزول. وقد كان لي نصيب من ذلك، والحمد لله. فكنت مهما يطرق سمعي كلام الله فترتعد بواحدري عن الفحص حتى كأني أسمع حسيماً من بقية صلصلة الجرس»^(١)؛ ويضيف في فقرة أخرى: «أن الخطاب المختص بالنبي صلى الله عليه وسلم حقيقة قد يتناول غيره من ورثته على سبيل الإشارة مجازاً»^(٢) بمعنى المريدين من أمثال الشيخ. وفي مكان آخر، يحدد الشيخ كلامه بقوله: «وتارة يكون الاستغراق للعارف والفناء في ذات النبي صلى الله عليه وسلم، فيغيب عن ذاته في ذات النبي، فيتدلى له صلى الله عليه وسلم ببعض أسرار»^(٣). فإذا كسبت ذاته ذلك الشرف، لا تشهد ذاته إلا

(١) من طرق الوحي التي كان يوحى بها الله تعالى إلى نبيه محمد صلى الله عليه وسلم في صوت مثل صوت الجرس. عن عائشة رضي الله عنها أن الحارث بن هشام رضي الله عنه سأل النبي صلى الله عليه وسلم فقال: يَا رَسُولَ اللَّهِ كَيْفَ يَأْتِيكَ الْوَحْيُ؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أَخْبَانَا يَأْتِينِي مِثْلَ صَلَاسَةِ الْجَرَسِ وَهُوَ أَشَدُّ عَلَيَّ فَيَقْصُمُ عَنِّي وَقَدْ وَعَيْتُ عَنْهُ مَا قَالَ». انظر البحر المسجور في تفسير القرآن بمحض التور، مستغانم، ١٩٩٥، ص ٢٤.

(٢) نفسه، ص ٢٨.

(٣) «العديد من المتصوفة قالوا إنهم شهدوا ما بات يعرف منذ القرن ١٨ باسم «الفناء في الرسول»، وهو حال تتلاشى فيه الفردية إذ تتولاها روحانية الرسول [...] قبل أن «يفنى في الله»، ينمحق السالك في الرسول وهو الحضور الوسيط والبرزخ بين الحقائق الإلهية والبشرية. فكل أشكال الولاية في الإسلام أو المقام الروحي، إذن ليست ذات معنى إن لم تكن عبر تلك العلاقة الغيبية التي تربط السالك بروحانية الرسول»، =

ذات النبي صلى الله عليه وسلم [...] فيتكلم بلسان النبي نيابة عنه [...] فمن سمعه يظن أنه ينسب ذلك لنفسه وإنما هو يتكلم على لسان النبي صلى الله عليه وسلم لغيبته في ذاته. فإذا انفصل عن هذا الفناء والاستغراق ورجع إلى حسه تبرأ من ذلك الكلام لعلمه بمرتبه^(١).

وأخيراً، يؤكد عدد من الشهود ومن المؤلفين أن الشيخ قد بدأ يتمثل مهمته كشيخ طريقة في عمر الأربعين، تماماً مثل الرسول الذي تلقى الوحي في ذلك العمر. والواقع أن الشيخ، الذي ولد بين عامي ١٨٧٣ و ١٨٧٤، قد أنشأ الطريقة العلاوية نحو سنة ١٩١٤. أما الرواية الثانية لتاريخ ميلاده التي تقول إنه ولد سنة ١٨٦٩، فهي تناسب أيضاً تولية الطلاب لشيخهم خليفة للشيخ بوزيدي الذي توفي سنة ١٩٠٩ - ١٩١٠.

النسب الروحاني، من شيخ إلى شيخ:

مسألة نقل «السر العرفاني» من الشيخ إلى خليفته في الصوفية مسألة أساسية، فهي تحدد مصداقية الشيخ الجديد وبالتالي حيوية طريقته ونشاطها. نذكر هنا أن سلاسل المشايخ في الطرق الصوفية تعود جميعها، عبر الأجيال، إلى الرسول صلى الله عليه وسلم، فهو شيخ الشيوخ. ونحن هنا أمام ما يعرف في علم الحديث باسم سلسلة الرجال الثقات التي انتقلت عبرها أقوال للرسول وأفعاله عبر سند من الرواة. ولا تتحقق «السلسلة الذهبية» التي تربط الشيخ بالرسول إلا إن تم ذلك النقل وفقاً للقواعد^(٢).

=إيريك جوفروي، Le Soufisme. Voie intérieure de l'islam، باريس، منشورات

Seuil، ٢٠٠٩، ص ٨٤-٨٥.

(١) انظر رسائل الشيخ المستغامي، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٧، ص ٣٤٩-٣٥٠.

(٢) انظر سلسلة الطريقة العلاوية في الملحق ص ٣٣٥.

وبالتالي، كان على الشيخ علاوي وهو من أسس طريقة وجماعة صوفية جديدة أن يُظهر تجذر تلك الجماعة في قلب السنة المحمدية، وأن يبين نسبها الروحي. وقد فعل ذلك في قصيدة طويلة نظمها على شكل دعاء ذكر فيها الصفات الروحانية لكل شيخ من شيوخ تلك «السلسلة». وبقراءة هذه القصيدة، يحصل المريد على بركة الشيوخ كلهم. ويفتح القصيدة كالتالي:

أيارب سألنناك النجاة
بأهل السلسلة يا ذا المنة
أيارب سألنناك بأهل الطريق
الأمانة على غوامض التحقيق
أمنتهم عن أسرار الحقيقة
فصانوها ووضحوا الطريقة
إلى أن وصلت إلينا صافية
طيبة نقية زكية
كما فاضت من عُصُور الشراب
عين الوجود المصطفى العرابي^(١)
احفظنا يارب في سرها كما
أخذناها من سادتنا الكرامه

ثم، وكما هو الحال في كافة سلاسل المشايخ في المدارس الصوفية، يبدأ الشيخ علاوي بذكر شيخه المباشر قبل أن يعود بالزمن، لشيخه واحداً واحداً:

(١) المصطفى العربي هو بدون شك الرسول.

أولهم متصل الشراب
 مَنْ بِهِ صَخٌّ وَضَلِّيْ واقترابي
 عليه الرضا يا رب كذا المزيد
 البوزيد محمد أهل للتمجيد
 صفئي القلب قوي الوداد
 حسن البشري نقي الفؤاد
 سألناك يا رب به تحفظنا
 عن بابك يا مولانا لا تطردنا^(١)
 بعدما بشر الرسول الشيخ أن طريقته ستلقى انتشاراً^(٢)، يؤكد الشيخ
 بوزيدي، وكان قد توفي، ذلك الأمر للشيخ علاوي:
 بَشَّرَنِي رُوحُ الْأَسْتَاذِ الْبُوزَيْدِيِّ عَيْنَ الْمَدَدِ
 إِذْ قَالَ لِي بِاجْتِهَادٍ بَعْدَ أَنْ قَسَمَ بِاللَّهِ
 مُحِبِّكُمْ فِي أَمَانٍ مَرِيدَكُمْ فِي ضَمَانٍ
 أَنْتُمْ عَيُونَ الرَّحْمَانِ بِيَدِكُمْ سِرُّ اللَّهِ^(٣)...
 حتى إن الشيخ علاوي يؤكد ذلك الاختيار في مكان آخر:
 قَدْ سُقِينَا كُؤُوساً فِيهَا حَكْمُهُ
 مِنْ يَدِ الْبُوزَيْدِيِّ قُطْبِ الْأَنْامِ
 فَنَلْنَا مِنْ فَيُوضَاتِهِ نَسْمَا
 بِهَا فَرْزَنَا وَحُزَّنَا مَا يَرَامُ^(٤)

(١) الشيخ علاوي، الديوان، ص ١٠٢-١٠٣. سبق للشيخ بوزيدي كذلك أن أورد سلسلته الروحية في قصيدة طويلة نسبياً؛ الديوان ص ١٣٧-١٤١.

(٢) انظر أعلاه ص ٩٩.

(٣) الشيخ علاوي، الديوان، ص ١٨.

(٤) الشيخ علاوي، الديوان، ص ٤٦.

الواقع أن أبيات الشيخ بوزيدي تشهد بتجربة قوية جداً في الحضور الإلهي وتعلن باستمرار «الحال» الكثيف الذي يعيشه، وهو أمر مميز في قصائد الشيخ علاوي. في التصوف، يظهر التناضح الروحي الذي يقوم بين الشيخ ومريده المقرب أو وريثه بطرق مختلفة. نذكر هنا على سبيل المثال أن بعض القصائد المنسوبة للشيخ بوزيدي قد كتبها أحمد علاوي، وكان لا يزال مريداً، في حياة شيخه^(١).

خصص الشيخ عدّة بن تونس الكثير من قصائده، بأكملها أو جزءاً منها، لمدح الشيخ علاوي. وفيها بعث «للرثاء» كما في أشعار العرب القدماء. وتفسير هذا الحضور الدائم لشيخه هو منزلة هذا الأخير الروحية العالية ومكانته في الطريقة. ولعل من أكثر المقاطع تأثيراً هو المقطع الذي يشهد فيه الشيخ فناءه في شخص شيخه وهو ما يعرف في الصوفية باسم «الفناء في الشيخ»:

أنا الخيال وأنت شمسي
موجود بك ماني جاحد
إذا تغيب غابت نفسي
بعد الحياة نبقى جامد^(٢)
عاري عليك يخطم غرسي
وأنت ازواه بك تصاعد^(٣)

(١) كذلك فعل الشيخ علاوي عندما جعل تلميذه محمد المدني من تونس (توفي سنة ١٩٥٩) ينسب إليه قصيدة «أيا مريد الله نعيد لك القول»، مع أنه هو من نظمها.

(٢) أي أنني بعد الحياة جسد بلا روح.

(٣) أي حتى في الموت أنت من يجعل الطريقة تزدهر، لكنني كخليفة أنا مسؤول عن حسن سيرها. الشيخ عدة، الديوان، ص ٤٩.

وبالنظر إلى حجم الاعتراضات التي برزت عندما خَلَفَ الشيخُ عَدَّةُ
الشيخ علاوي، لم يكن مفاجئاً أن يعبرَ الشيخ عَدَّةُ في مناسبات كثيرة
عن صحة ما آل إليه وصوابه:

بشرابي عن أحمد العلاوي قطب الهدى
وإمام السعدا أستاذنا سيدي احمد
رأيتَه في المنام في أحسن ما يرام
قلت له يا إمام هل لنا منكم سند
قال بهذا اللفظ ففي اللوح المحفوظ^(١)
رأيتك بلحظي وأمره لا يُرد
ليس عليه [على الشيخ عَدَّة] سلطان من طوائف الشيطان
أمره أمر الرحمان لا مدخل لأحد
بفضله خَصَّصَكَ في لوحه كتبك
في مقامي أقامك أنت الوارث الأُمجد^(٢)
ومثل هذه التأكيدات تتكرر بانتظام:

أنا الساقى المُبين لخمرة العارفين
أنا صاحب التلقين لاسم الله المفرد

(١) فاللوح المحفوظ هو الكتاب الذي كتب الله فيه مقادير الخلق قبل أن يخلقهم. وأما
الاطلاع على بعض غيب الله مما تضمنه اللوح المحفوظ، فمن الممكن أن يحصل لمن
يشاء الله تعالى له ذلك من عباده. فقد أطلع الأنبياء بطريق الوحي على كثير من
المغيبات كما حصل ويحصل لبعض عباد الله الصالحين عن طريق المكاشفات
والإلهامات الإلهية.

(٢) الشيخ عَدَّة، قصيدة بشرابي عن أحمد، الديوان، ص ٢٢.

أُتِيتُهُ بِأَرْوَاحٍ مِنْ أَسْنَادِ الْعَلَاوِي
مَنْبَعِ السَّرِّ الْقَاوِي عَيْنَ الْحَيَاةِ أَحْمَدُ^(١)
وَأحياناً بأسلوب أكثر رمزية:

وَالآنَ يَا لِبَيْبِ غَابِ ذَاكَ الطَّبِيبِ^(٢)
وَلَيْسَ بِغَرِيبٍ يَأْتِي مِنْ يَحْكِيهِ^(٣)

الأولياء من رجال الغيب:

منذ البدايات، كان المتصوفة ينظرون إلى أنفسهم على أنهم «خاصة»
الأمّة الإسلامية. ولأسباب تحفظية، وحتى لا يتعرضوا أيضاً لسوء فهم
علماء الشريعة وعامة الناس، درج أهل التصوف على الإشارة إلى
أنفسهم بعبارات مرّمة: القوم، الطائفة، أهل الله... إلخ. وبشكل أكثر
تحديداً، نجد في العقيدة الصوفية حديثاً عن دائرة السالكين والأولياء
الأحياء والأموات، الظاهرين أو المخفيين؛ وهم يستندون في ذلك إلى
أقوال وأحاديث نبوية. فهؤلاء يجسدون نوعاً ما «الحقيقة المحمدية» في
كل زمان. ولا تسري على هؤلاء الأولياء نواميس الزمان والمكان كما
تسري على الناس، مثلما يشرح الشيخ بوزيدي في الأبيات التالية:

تَدْخُلُ لِلْحَضْرَةِ^(٤) بِالْفَضْلِ وَالْمَنَةِ
أَنْتِ وَالْأَحْبَبَةُ مِنْ كُلِّ زَمَانٍ^(٥)

(١) نفسه، ص ٢٤.

(٢) يختص الشيخ الروحي في الصوفية باسم «طبيب الأرواح».

(٣) أي خليفته، فالشيخ عدّة يسير على خطى شيخه. الشيخ عدة، الديوان، ص ٤١.

(٤) الحضرة الإلهية أو في حضرة الذكر.

(٥) الديوان، ص ١٣١.

المشهور أن دائرة الأولياء تلك تتكون من القطب ومن إمامين وأربعة أوتاد وسبعة أبدال أو أربعين، بحسب الروايات... إلخ. وذكر الأبدال في الأدب الصوفي شائع وكذلك في الأدب الإسلامي. وللمصطلح في الواقع سند في المصادر الشرعية إذ ذكرهم الرسول في حديث صحيح.

المفروض أن لكل واحد من هؤلاء الأولياء وظيفة روحانية محددة، لها تأثيرات مباشرة على هذا العالم. ويجتمع مجلسهم العام فيما يعرف باسم «الديوان»^(١) بالقرب من مكة، وبحضور الرسول. وهناك مجالس جهوية (مناطقية)، أماكن التأمها محددة في التعاليم الصوفية الشفهية. وإن كان كل هذا يحدث في العالم الخفي والمحجوب عن عامة البشر، فإن هذا المجلس أو هذه المجالس هو/هي من يحكم/تحكم العالم حقيقةً، وما للحكام الفانين سوى تأثير ضئيل وسطحي جداً على مسار الأمور. وبوسعنا الكلام في هذا السياق عن «الدولة الباطنية» وعن «خلافة الأولياء».

تلك هي العقيدة المعتمدة عموماً منذ القرن الثالث عشر، ليس فقط عند المتصوفة بل أيضاً عند معظم مكونات المجتمع الإسلامي. الواقع أن تلك العقيدة لها ما يسند لها في الحديث النبوي فقد تحدث الرسول عن الدور الكوني للعديد من طبقات الأولياء في الاقتصاد العالمي.

مع ذلك، فإنما تشير المراجع إلى تلك العقيدة إشارات تلميحية؛ وشيوخنا الثلاثة كبقية شيوخ الصوفية، نادراً ما يشيرون إلى «أهل الله» باسمهم؛ فأول ما تبدأ القصائد عموماً بالحوار أو الإسرار معهم.

(١) الديوان بمعنى الاجتماع. وأكثر ما يستخدم في بلاد المغرب للدلالة على اجتماع الأولياء؛ بينما في المشرق يستخدمون مصطلحاً أعم «رجال الغيب».

والمخاطبة تكون بصيغة جمع المخاطب «أنتم»، والأمر يتعلق تارة بالعارفين بل بالمتصوفة عموماً، وتارة بالأقطاب الكبار من الرعيل الأول وأعضاء من «حلقة الأولياء»، وبوسع الحلقة الأولى الارتقاء إلى الثانية والعكس صحيح. في بعض السياقات، قد يتعلق الأمر بالملائكة، وبعض الشراح يرون في «أنتم» خطاباً لرب العالمين، مع أن الأصل في اللغة العربية أن يخاطب الله تعالى بصيغة المفرد... فمن المؤكد أن الشيوخ يتقصّدون الغموض في هذا حتى يشعر الجميع أنهم معنيون بالخطاب.

وهو غموض حاضر بقوة منذ زمن ابن الفارض في قصيدته المشهورة:

أنتم فروضي ونفلي^(١)
أنتم حديثي وشفلي
يا قبلتي في صلاتي
إذا وقفت أصلي
جمالكم نصب عيني
إليه وجهت كلي
وسركم في ضميري
والقلب طور التجلي^(٢)

قصائد الشيخين علاوي وابن تونس عامرة بخطاب «أهل الله» إنما دون الإفصاح عن هويتهم، كما رأينا. مع ذلك، من الجائز جداً أن يكون الأمر متعلقاً بأفراد من الطريقة، مثلما هو الحال في القصيدة ذات الاثني

(١) أي أنكم تشغلون كامل المكان في عبادتي لله.

(٢) تجلى الله سبحانه لموسى على جبل الطور، في سيناء، وفق ما ورد في القرآن الكريم والإنجيل. والقصيدة بعنوان أنتم فروضي ونوافلي.

عشر بيتاً التي كتبها الشيخ علاوي بعد أن شارك في حضرة في حدائق «دبدابة»، بالقرب من مستغانم. يفتح الشيخ القصيدة أول ما يفتح بأبيات تفوح منها رائحة الجنان في صور مستقاة بقوة من سورة الواقعة، الآية ٥٦، ويقارن فيها بين أحوال أصحاب اليمين المقربين وبين أصحاب المشأمة^(١):

روح وريحان ما بين الخلان
جنة رضوان في حضرتنا
حضرة القدوس محيا للنفوس
جنة الفردوس تحتاج إلينا^(٢)
من خمر العرفان سقينا كيزان
من يد ولدان مخلصينا
أهل الحقائق بين الحدائق
على نمارق متكئينا
حال المعارفين متقابلين
على سرر مستبشرينا
ثم، وبعدها بيتين، وكأن بالحاضرين ذلك الاجتماع قد نُقلوا إلى مصاف عباد الرحمن المقربين من الأولياء:
عباد الرحمن في كل زمان
لهم الأمان مطمئنين^(٣)

(١) هذه السورة جزء من الورد الذي يقرأ مرتين في اليوم في الطريقة العلاوية.
(٢) جنة الفردوس، في الإسلام، هي أعلى الجنان (سورة الكهف، الآية ١٠٧) وهي «منزل» الذاكرين والأولياء المتحققين.
(٣) في إشارة إلى سورة الفرقان، الآية ٦٣: ﴿وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا﴾.

لهم افتخاز عن كل البشر
فهم الأحباز الوارثينا
فهم الأبدال لهم الإقبال
نواب الإرسال في العالمين
لهم الهيبة بهاء النسبة^(١)
سمة القربى ترى علينا^(٢)
نحن الأساند لنا شواهد
كل الفوائد في صحبتنا^(٣)
ولإنما تم اختيار «أهل الله» (عباد الرحمن) لأنهم حققوا «الفناء في
الله»، وهي تجربة روحية جوهريّة ستتحدث عنها لاحقاً:
يا رجال غابوا في حضرة اللّه
كالثلج ذابوا واللّه واللّه
تراهم حيارى في شهود اللّه
تراهم سكارى واللّه واللّه

-
- (١) إليكم ما كتب حول الموضوع شيخ الصوفية المصري ابن عطاء الله (توفي ١٣٠٩):
«فاعلم رحمك الله أن من أراد الله به أن يكون داعياً إليه من أوليائه فلا بد من إظهاره
للعباد، إذ لا يكون الدعاء إلى الله إلا كذلك، ثم لا بد أن يكسوه الحق سبحانه
كسوتين: الجلالة والبهاء. أما الجلالة فليعظمه العباد فيقفوا على حدود الأدب معه،
ويضع له في قلوب العباد هبة يبصره بها. الكسوة الثانية التي يكسوها الحق سبحانه
لأوليائه إذ أظهرهم الألفة والمحبة. فيكون ذلك باعثاً لهم على الانقياد إليه»، لطائف
المنن، ابن عطاء الله السكندري، دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٢، ص ٥٦-٥٧.
- (٢) تبديل الضمير دليل على أن رجالاً من «أهل الله» قد شاركوا في ذلك الاجتماع.
- (٣) الشيخ علاوي، روح ورياحين، الديوان، ص ٦٣.

تراهم نشاوي عند ذكر الله
 عليهم طلاوة من حضرة الله
 إن غنى المغني بجمال الله
 فقاموا للمغني طرباً بالله^(١)
 نسمتهم هبت من حضرة الله
 حياتهم دامت بحياة الله
 قلوب خائضة في رحمة الله
 أسراراً فائضة والله والله
 عقول ذاهلة من سطوة الله
 نفوس ذليلة في طلب الله
 فهم الأغنيا بنسبة الله^(٢)
 وهم الأتقيا والله والله
 من رآهم رأى من قام بالله
 عليهم نسمه من حضرة الله^(٣)

هنا أيضاً يستفيض الشيخ علاوي في تبجيله لأهل الله بمصطلحات
 تحمل أكثر من معنى؛ إذ يحتمل أن يكون المخاطب في صيغة المفرد
 هو رب العالمين. والواقع أن الشيخ بعد أن يطلب من أهل الله، أكثر من
 مرة، الرحمة (وهذه صفة قريبة جداً من صفات الله الرحمن الرحيم)،
 يصرح بقوله:

(١) تبدأ الجلسة بالأنشيد والقوم جلوس، وعندما يبدأ الذكر ينهضون وقوفاً.
 (٢) في إشارة إلى سورة فاطر، الآية ١٥: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ
 الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾. وأهل الله ينالون درجة معينة من «الغنى» الإلهي بما يتقربون به إلى الله
 وعباداتهم.

(٣) الشيخ علاوي، يا رجال غابوا في حضرة الله، الديوان، ص ٥١.

هذبوني بِسَيْرِهِمْ عرفوني معنى القِبلا
إن سجدت نحوهم وجدتهم هم الكُلَّا [...]
عبدوا أنفسهم وقد صلُّوا بِالْحَمْدِلا
فالصلاة منهم لهم بتعظيم وإجلالا
إني عُبيدُ عبدهم...

لكن الشيخ ما يلبث أن يحدد - بعدها ببضعة أبيات - أن الرسول هو
أفضلهم. إذن فالمخاطبون كانوا بشراً. وأخيراً تنحل الثنائية التي كانت بين
أهل الله والشيخ فيصبح الكل هوية واحدة ووحيدة:

حياتي دامت بهم من بعد موتني الأولى
قربوا لي ذاتهم بلا وصلٍ ولا فصل^(١)
إني لست سواهم نبّهوني من الغفلا
صار الغينُ عَيْنُهُم زال الغيمُ واضمحلا [...]
محمدٌ خيرُهم القائم المُبتهلا
وآله ومن لهم قد أقرَّ بالهَيْلِلا^(٢)

وكون الشيخ علاوي من «أهل الله»، فإنه يسمح لنفسه أن يضيف :

(١) أي في بُعد يتجاوز الثنائية.

(٢) أزعجتني نار افواكم، الديوان، ص ١٠٨-١١٠.

هَنِيئاً لَكُمْ مِنْ قَوْمٍ خَصَّكُمْ رُبُّكُمْ

وَاصْطَنَعَكُمْ لِنَفْسِهِ صَنْعَةً مَكْمُلاً^(١)

خَصَّكُمْ بِكَشْفِ الصَّوْنِ عَنْ كُنْهِ ذَاتِهِ

فَهَلْ يَعَادِلُ الشُّكْرُ كُلاً قُلْتَ فَلَا^(٢)

الحضور الإلهي والغياب الغلوي:

ولاية الشيخ علاوي ولاية كاملة لمقامه الخاص عند «أهل الله». فهو، بفضل «وظيفته الروحية الجَمْعِيَّة»، وعاءٌ تلتقي فيه تيارات صوفية متعددة، ومهمته أن ينشرها بين الناس. والمهام الملقاة على عاتقه هي من القوة حتى إنه يشعر بها في أعماق جسده وأحشائه. تجتاز هذه التجربة المرهقة والشاقة كافة مستويات الكائن الصوفي، ومن البديهي أن الأمر ليس مجرد رمزية شعرية. مع التشديد كذلك على أن الأمر لا يتعلق إطلاقاً ببشر تلبَّسه الجن أو مسَّه الشيطان... فهل بوسعنا الكلام عن تَجَسُّدٍ أو تَظَلُّلٍ، وهو مصطلح يستخدم في بعض أوساط المتصوفة الغربيين من رهبان ونساك للدلالة على الطاقة الإيجابية التي تغلف المرء والحضور الإيجابي للمعلمين غير المتجسدين^(٣)؟ تجربة حلول تلك

(١) إشارة إلى سورة طه، الآية ٢٠: «وَاصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي».

(٢) الديوان، ص ٧.

(٣) adombrement، مصطلح يستخدم في عالم الروحانيات للدلالة على استيلاء طاقة المعلم على كامل جسد المريد. وهي عملية يمكن خلالها لمعلم رוחي (الحكيم) متمكن جداً أن يستخدم الجسد المادي لمريده (وهو عامة من الثابتين في الطريقة أيضاً) لأجل أن ينقل له تعاليمه. فيدخل المعلم بضميره مؤقتاً الأجساد المادية والشعورية والذهنية للمريد ويعمل عبرها. وتستخدم هذه الطريقة في حال وفاة المعلم (عدم حضوره في الحياة الدنيا) ويريد إيصال فكرة ما للناس. المترجم.

الكيانات الروحانية في جسد السالك أمر قديم ومشهور عند المتصوفة. فيها هو العلاج يقول عن محبوبه، ويعني به رب العالمين، إنه «بين أحشائه»^(١). أما عند أبي مدين، فإن «أهل الله» هم من يتولون المتصوف ويملكون عليه كيانه، وفق ما جاء في قصائده:

تملكتموا عقلي وطرفي ومسمعي
وروحي وأحشائي وكلّي بأجمعي^(٢)

والزخم ذاته نجده عند الشيخ علاوي:

يا أهلَ أهلٍ ودي حسبي رضاكم
شوقي زاد فيكم ملكني هواكم
أحبّاي أنتم تيهني معناكم
أبى القلب مني أن ينسى لقاءكم
أخذتم فؤادي فذاك فداكم
تركتم سهادي يُنبّي عن هواكم^(٣)
ثم هذا الزخم مرة أخرى في هذه الأبيات للشيخ عَدَّة:
يا ملبح الدلال يا مهجة الجوى
فَتِة ولا تبالِ فقد طاب الهوى^(٤)

(١) العلاج، Poèmes mystiques، مصدر سابق، ص ٥٩. انظر أيضاً حسين منصور

العلاج، الديوان، ترجمة وتقديم لويس ماسينيون، مصدر سابق، ص ١٢١.

(٢) الديوان، ص ١٩ من النص العربي.

(٣) الشيخ علاوي، الديوان، ص ٦٨.

(٤) من المقصود بهذا الكلام؟ الواضح أن الشيخ يخاطب «أهل الله» إذ يستعمل ضمير المخاطب الجمع بدءاً من البيت الثاني.

ملكتم مني بالي غبت عن السوى
إن قيل لي هُبالي قلت ومن يسوى
حبكم رأس مالي حاشا عنه نفوى
وإن لجؤوا عذالي في تلوين البلوى
قد كنت بكم سالي من قبل الاستوى^(١)
ولا زلت في حالي والنجم إذا هوى^(٢)
خلُّ على التوالي في حبكم يقوى
ماله من مثال في وصفكم يروى^(٣)

فلکم فؤادي ومهجتي وجوارحي
فأنا المشكاة وأنتم المصباح^(٤)

أحياناً، يوصف مجيء «أهل الله» إلى كينونة المتصوف بأنه تدفق سريع وذو سطوة؛ فتيار الطاقة ذاك الذي يضرب صاحبه قد يعيشه المتصوف عذاباً ويولد لديه ألماً جسدياً حقيقياً. فهل يمكن مقارنته بالمظاهر الجسدية المؤلمة أحياناً التي كان الرسول يعاني منها لدى نزول الوحي عليه؟

(١) بالنظر إلى الانتقادات التي تلقاها الشيخ عدة بعد خلافته للشيخ علاوي، وهو ما تشهد به الأبيات السابقة، فالمقصود بالاستواء دون شك تنصيبه شيخاً للطريقة العلاوية.

(٢) في إشارة إلى الآية ١ في سورة النجم التي تفتتح الحديث عن معراج الرسول. انظر حول المعنى الصوفي للآية M. Chabry و J. J. Gonzalez، في Ahmed al-'Alâwî: De la révélation، مصدر سابق، ص ٢٦.

(٣) الشيخ عدة، الديوان، ص ١٠-١١.

(٤) إشارة مرة أخرى إلى سورة النور، الآية ٣٥، فالشيخ ليس سوى الوعاء الذي يستقبل نور «أهل الله». الشيخ عدة، الديوان، ص ٣٠.

يا ساكن الحشا بالله مهلا
رفقاً بمسكنكم يا كرام
مرحباً بكم أهلاً وسهلاً
يا من فيكم قلبي العقل هام
يا ليت الحب لم يترك لي سبلاً
كي لا نرى سواكم في العالم
عسى في رؤية سواكم زلة
وليس الشأن أن يؤتى الحرام^(١)
إنما الشأن من يدع الكلاً

ولا يرى لسواكم مقام^(٢)

عموماً ما يترافق الوجود الباطني «لأهل الله» مع شعور بالضعف أمامهم ،
بل شعور بالارتباك والحيرة حتى ؛ لأن بحضورهم لا تفتأ فكرة ابتعادهم
وانسحابهم ماثلة في ذهن المتصوف. أبو مدين يشير إلى هذا بقوله :

تَضِيقُ بِنَا الدُّنْيَا إِذَا غِبْتُمْ عَنَّا
وَتَذْهَبُ بِالأَشْوَاقِ أَرْوَاحُنَا مِثْنًا
فَبُغْدُكُمْ مَوْتُ وَقُرْبُكُمْ حَيَا
فَإِنْ غِبْتُمْوَا عَنَّا وَلَوْ نَفْسًا مِثْنًا^(٣)

ولّد هذا التمزق في المشاعر عند الشيخ عدّة «مرض العشق» ، فعبر
عن ذلك في القصيدة التالية التي نلمس في موسيقاها شوقاً كبيراً :

-
- (١) الإخلال بالحشمة ، روحياً ، عند المتصوفة يرقى لدرجة التحريم. بينما التحريم لا
يطل ، في عالم الشريعة وعند عامة الناس ، إلا الأفعال التي تستحق العقوبة.
(٢) الشيخ علاوي ، قصيدة يا ساكن الحشا ، الديوان ، ص ٤٢.
(٣) الديوان ، ص ١٨.

إنني أرى السُّقاما حُلَّةً منكم لزاما
 ومن لم يكن سقيماً بالحب فما استقاما
 غير أنني ضعيفٌ أخشى في الصبر انهزاما
 فانظروني برضاكم فهو يبريء الأسقاما
 يا أهيل الحي^(١) مهلاً بمن جاور الخياما^(٢)
 رفقا بالصَّبِّ المُعْنَى لا تزیده آلاما^(٣)
 عهده بكم قديم كان به مستهاما
 كان به في دلال لا يخشى فيه ملاما
 واليوم أضحي كسيراً كئيبَ القلب مُساما
 فعودوا بالله عودوا لما كنتم مستداما
 كفاكم بالصد عني جفوتُموني أياما
 والجفا عندي ثوانٍ أراه فيكم أعواما
 إن كنت لست بأهلٍ لستُ صَوَّاماً قَوَّاما
 فأنتم أهل عفوَ منكم أرجو الكرمِ
 لولاكم ما كنت شيئاً وبكم صرْتُ إماما^(٤)
 أُعَدُّ من أهل الله^(٥) وإن جنيثُ الآثاما

(١) أي أهل الله.

(٢) أي لا تصدوه مثلما صدَّ أهل ليلي قيساً. انظر أعلاه ص ٧٥.

(٣) ابن الفارض كذلك ينهي إحدى قصائده بقوله:

«أنا الفقيرُ المُعْنَى رِقُوا لِحَالِي وَذُلِّي».

البيت ٢٧-٢٨ من قصيدة أنتم فروضي ونفلي.

(٤) الإمام هنا هنا بمعنى «مرشد» أو «شيخ طريقة».

(٥) في منظور متناقض دائماً، يؤكد الشيخ هنا بوضوح أنه جزء من جماعة الأولياء وإن =

جناها آدم قبلي ولم تسلبه المقاما
وصار في الأرض فرداً بالعناية مُحاماً^(١)

وإن المتصوف يشعر بالحب الذي يعتريه «أهل الله» ويدرك آلامه،
حتى لتصبح المسافة الفاصلة بينهم نارا تتأجج داخله. وفي هذا المنحى
تأتي القصيدة الطويلة للشيخ علاوي التي يقول فيها:

أزعجتني نار اهاواكم
واضطباري عنكم طالا
وقد ذكرناها آنفاً^(٢).

وأقصى حال النار في اشتعالها هي جهنم، والشيخ علاوي يقول إنه
مستعد لأن يخلد في جهنم... إن كان في ذلك قرب منهم. وفي هذا
بطبيعة الحال مغالاة من الشيخ الذي ما من شك في أنه يتوجه في هذه
القصيدة الملغزة إلى كائنين سماويين:

ياسائق الأفكار
في ميدان السـر
يا حادي الأعمار
سيروا على قذري^(٣)

= كان يقول بعلو منزلتهم عنه في الوقت نفسه.

(١) الشيخ عدة، قصيدة إنني أرى السقاما، الديوان، ص ١٩-٢٠. الواقع أن الإسلام لا يعد
ما فعله آدم في الجنة «معصية» أو خطيئة أولى كما في المسيحية مثلاً يتحملها كل نسله.
بل العكس، فقد اختاره الله ليكون خليفته في الأرض وطلب من الملائكة أن تسجد له.

(٢) أزعجتني نار اهاواكم، الديوان، ص ١٠٧.

(٣) الشيخ يخاطب شخصين مختلفين لن يكشف عن هويتهما في القصيدة. فهل الأمر
يتعلق بأولياء من البشر أم بالملائكة؟ بعد البيتين الأولين، يصبح الخطاب بصيغة الجمع
لأن المتن في الدارجة الجزائرية غير مستخدم.

إِنْنِي عَبْدُ الدَّارِ
 تَابِعُكُمْ فِي الْأَمْرِ
 وَالضَّمَمِ عَلَيَّ جَازٍ
 فَالْتَمَسُوا عِزِّي
 بِمَعْدُكُمْ لِي نَارٍ
 وَقَرِّبْكُمْ ذُخِيرِي
 حَبِّكُمْ فِي سَارٍ
 مُزَجَّجٍ بِسَرِّي
 لَوْرَاتِكُمُ الْأَحْبَارِ
 لِحُثِّهِ وَاللَّذْكَرِ
 وَمَزَقُوا الزَّنَارِ
 وَتَاهُوا بِالشُّكْرِ
 سُمِّيتُمْ فِي الْأَسْحَارِ
 بِبَلِيلَةِ الْقَدْرِ
 قَرِّبْكُمْ شَأْ^(١) وَنَهَارِ
 مُكْنَى بِالْفَجْرِ^(٢)
 كُنْتُ قَبْلَ الْإِقْرَارِ^(٣)
 مُحَجَّجًا عَنْ أَمْرِي

-
- (١) كذا في نص الديوان. وقد كتبت في بعض الطبقات كلمة واحدة: شَاوَنَهَار. المترجم.
 (٢) هنا بيت ذو مغزى كبير. فليلة القدر لا بد من التماسها خلال العشر الأخير من شهر رمضان وفي الأوتار خاصة. وهي عند المتصوفة رمز لتجلي رب العالمين وتدليه إلى السماء الدنيا. وهي بنص القرآن الكريم «سلام هي حتى مطلع الفجر».
 (٣) أي قبل أن أقبل الاتحاد أو الالتزام معكم، في إشارة إلى سورة آل عمران، الآية ٨١، حين طلب الله من الأنبياء الإقرار بنبوة محمد وتصديقها: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ=

وَأَنْتُمْ مَعِيَ فِي الدَّارِ
 وَأَنَا مَا نَدْرِي
 حِينَ رُفِعَتِ الْأَسْتَارُ
 وَحِجَابِ النَّجْمِ^(١)
 غِبْتُ عَنْ الْأُنْجَارِ
 فِي شُهُودِ الْبَدْرِ^(٢)
 سَوَاكُمْ مَا يَذْكُرُ
 فِي ذَهْنِي وَفَكْرِي
 لَوْ كُنْتُ عَلَى الْجَمَارِ
 نِثْقًا لَبِ فِي عَسْرِي
 أَنْتُمْ مَعِيَ فِي النَّارِ^(٣)
 فِي الْبَيْتِ شِعْرِي
 لَوْ كُنْتُ لَكُمْ جَارُ
 فِي مِلَّةِ الْدَّهْرِ^(٤)

في القصيدة التالية للشيخ علاوي دائماً، يتأرجح الإيقاع في مخاطبة
 «أهل الله» بين الثقة والترجي، كما نستشعر من نغمتها عند إنشادها حيناً
 عظيماً:

=لَمَّا آتَيْنُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ
 قَالَ أَأَقْرَضْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَلِكُمْ إِصْرِي قَالُوا أَفَرَزْنَا قَالَ فاشْهَدُوا وَأَنَا مَعَكُمْ مِنَ
 الشَّاهِدِينَ.

- (١) كان الشيخ ينكر، فيما سبق، وجود هذه الحقيقة فيه.
- (٢) البدر اسم يُطلق على الرسول صلى الله عليه وسلم.
- (٣) بمعنى أنكم ساكنون في كل موضع كان مهما بلغ سوءه ظاهرياً.
- (٤) الشيخ علاوي، قصيدة يا سائق الأفكار، الديوان، ص ٦٧-٦٨.

دارت كـؤوس الـفـرام
 ما بين المـوالـي
 فزادتهم اصطـلام
 حالاً على حال^(١)
 قلت لهم يا كرام
 هل ترضوا بحالي
 فقالوا لي يا غلام
 إذا كنت خالي^(٢)
 فقلت لهم نعم
 قولكم في بالي
 ولكن يا كرام
 أشفقوا من حالي
 إني كثير الآلام
 ضعيف الأعمال
 بالنسبة لكم عدم
 جعلتكم فالي
 ذكركم لي مدام
 وحسبكم مالي

(١) الاصطلام مصطلح تقني جداً عند الصوفية يحمل بخاصة معنى الاقتلاع من الجذور.
 (٢) لكي يصل إلى حضرتهم أو إلى مستواهم، على المؤلف «إفراغ» نفسه أي أن يتخلى عن صفاته الأنانية، وقد روي عن سادة الصوفية قولهم: «لا يمكن ملء كأس [يسرُ العرفان أو البركة] نصفه ملآن مسبقاً».

إن لي فيكم هيام
 ليلته يبقى لي
 فياضيمة الأيام
 في القليل والقال
 لو كنت من أهل المرام^(١)
 لضيمت أشغالي
 وهمت بكم هيام
 والحق يصفى لي
 في حبكم لا ملام
 والعلوم حلال لي
 فإن كان لي مقام
 عندكم عالي^(٢)

ومع ذلك، فالشيخ علاوي يؤكد في أماكن متفرقة من قصائده وصوله
 إلى هذا «المقام العالي»، أي ما أوكل به من وظيفة مشايخية إرشادية
 عظيمة، في كلا العالمين الظاهر والمحجوب. ففي قصيدته «أهل حزب
 الديان»، يصف الشيخ كيف جعله الجوهر القدسي يَغُبِّرُ من الموت إلى
 الحياة، على مستوى السلوك طبعاً، وكيف بَعَثَهُ من جديد في ذاته.
 فَأَدْخَلَ في القصيدة شطر البيت التالي: «أدخلتني الديوان»^(٣). وفي
 قصيدته «يا من تريد تدري فني»، التي يعرض فيها الشيخ حقيقته الصوفية

(١) أي من يخصصون حياتهم على الله حصراً.

(٢) الشيخ علاوي، قصيدة دارت كؤوس الغرام، الديوان، ص ٣٩-٤٠. قد نتفاجئ من قدر
 الذل الذي يديه الشيخ هنا بينما يُظهر في قصائد أخرى منزلته الروحية.

(٣) الديوان، ص ٣٦.

الاستثنائية كما لو أنه مدفوع بقوة مطلقة لا مرد لها، يطلب في إحدى مقاطعها الحماية لمريديه وكذلك «المن يدخل» في «الديوان» أي مجمع الأولياء غير المرثيين ذاته، الذي يتولى هو إدارته ورياسته^(١).

(١) الديوان، ص ٢٤.

الفصل الخامس

الرحلة إلى الله: الطريق إلى الله

يقول ابن عربي: «لما كان الوجود مبدأه على الحركة لم يتمكن أن يكون فيه سكون لأنه لو سكن لعاد إلى أصله وهو العدم، فلا يزال السفر أبداً في العالم العلوي والسفلي والحقائق الإلهية»^(١). فهو ينبه الإنسان إلى أننا «لا نزال في سفر أبداً من وقت نشأتنا ونشأة أصولنا إلى ما لا نهاية (...) وإذا لاح لك منزل نقول فيه هذا هو الغاية انفتح عليك منه طرائق أخر (...) فما من منزل تشرف عليه إلا ويمكن أن تقول هو غايتي»^(٢). غاية المتصوفة أن يدرك الإنسان حالة الحج في هذه الدنيا واستباق العودة إلى الله. ففي حين يكتفي معظم المؤمنين باتباع الدين من الخارج وإقامة الفروض المكتوبة، متبعين «الطريق» المعبدة العريضة التي هي طريق الشريعة، يقرر البعض السفر والسلوك نحو «الحقيقة» الباطنة، حقيقة كل ما هو موجود. فيتبعون لذلك «الطريقة» أو الطريق الضيقة والوعرة التي لا يسلكها إلا من كان لديهم استعداد مسبق لخوض مشقات الرحلة.

(١) ابن عربي، الإسفار عن نتائج الأسفار، ترجمة دني غريل، منشورات L'Eclat، ١٩٩٤، ص XI.

(٢) نفسه.

الواقع أننا لا ننتقل من الظاهر نحو جوهر الأمور، ومن القشور نحو اللب دون أن يَأْثُر ذلك علينا في أعماق أنفسنا. وقد ظهرت العديد من التسميات للتعبير عن «السلوك»، على مدى القرون. والشيخ بوزيدي يطلق عليه مجازاً «حضرة الأسود»^(١)، والشيخ علاوي^(٢) يسميه «طريق كريمة ذات سطوة عظيمة»، بينما هو عند الشيخ عَدَّة «طريق الفحول»، أي الأبطال الروحانيون^(٣).

ما الهدف من سلوك الطريقة؟

إن كان في سلوك الطرق الصوفية الكثير من المحن بل المخاطر المهلكة، فلماذا سلوكها إذن؟ لماذا نتصوف إن كان شيوخ التصوف يقولون إننا جميعاً نمتلك داخلنا كل ما يلزمنا لنحقق ذاتنا روحياً؟ سأل أحد المريدين الحلاج: يا شيخ كيف الطريق إلى الله تعالى؟ فأجابه بحماسة: «الطريق يكون بين اثنين وليس مع الله أحد»^(٤).

المشكلة أن «الأنا» البشرية وما تنتجه من أوهام تجعل على أعيننا غشاوة وتؤثر على أبصارنا: فما يعانيه الإنسان مثلاً من خداع بصري ليس بشيء مقارنة مع الأوهام النفسية التي نفرزها وما تفتأ متسلطة علينا وتقض مضاجعنا من شهوات وندم وإسقاطات... يورد الشيخ علاوي الدرس التالي عن شيخه، الشيخ بوزيدي: «ما نعتبره العالم المحسوس، هذه الحياة الدنيا الفانية، ليس سوى مجموعة من الغشاوات التي تخفي

(١) الديوان، ص ١٢٧.

(٢) الديوان، ص ١١٤.

(٣) الديوان، ص ١٨.

(٤) أخبار الحلاج، ترجمة وتقديم لويس ماسينيون، باريس، ١٩٧٥، ص ١٣٦-١٣٧ من النص الفرنسي.

العالم الحقيقي. وهذه الغشاوات هي حواسنا الشخصية التي لا تجعلنا ندرك حقيقة الأشياء لكنها على العكس تمنعنا من الرؤية بتحديددها للإدراك الكامل: فعيوننا غشاوة أمام الرؤية الحق، وأذاننا غشاوة أمام السماع الحق وهكذا هي الحواس الأخرى. ولإدراك العالم الحقيقي، لا بد من إزالة تلك الغشاوات أي الحواس، لا بد من تعطيل كامل وظائفها.. فتغلق عينيك وتصم أذنيك ثم لا تتذوق شيئاً ولا تشم ولا تلمس. فماذا يبقى إذن من الإنسان؟ بريق خفيف يتفرق.. فتلك هي شفافية الوعي الحقيقي»^(١). وبناء على هذا الكلام، سيضع الشيخ الذكر أساساً لطريق السلوك إلى الله. وما رأي الشيوخ المتقدمين، كالإمام الغزالي وجلال الدين الرومي، بمختلف عن هذا.

يذكر ابن عطاء الله السكندري (توفي عام ١٣٠٩) في حكمه، بكلمات ظاهرها التناقض، الوهم الهائل الذي يعيش فيه الإنسان إذ يعتقد أنه بعيد عن الله:

«إنما حجب الحق عنك شدة قربك منك».

وهي النتيجة المربكة نفسها التي توصل إليها الشيخ بوزيدي:

حجابك هو القرب بالقرب قد غبت

ولولا وجود القرب لم تكن في الهجر^(٢)

والواقع أن الله عز وجل:

(١) عند Abd-Al-Karim Jossot، في Johann Cartigny, Cheikh Al Alâwî.

Documents et témoignages، باريس، منشورات Les Amis de l'Islam، ١٩٨٤،

ص ٧٥.

(٢) الديوان، ص ١٤٢.

ظَهَرَ فِي احْتِجَاب

واخْتَفَى بِسَنَاء^(١)

كيف السبيل إذن لأن نفتح أعيننا ولأن نفصل عن حُجب الأوهام التي ذكرناها أعلاه، وبالتالي أن نقرب من رب العالمين؟ لدى الصوفية هنا وجهة نظر وتقترح عدة مناهج لهذا الأمر.

بديهي أن الهدف هو الوصول إلى الله: أن نعرفه أكثر وأن نحبه أكثر، وأن نشعر بوجوده، وأن «نتماهى» به... إلخ. المدرسة الشاذلية، والعلاوية فرع منها، قد عملت بشكل مكثف على إبراز هذا الهدف وتنقيته من الشوائب: علينا التركيز على رب العالمين فقط. ولا تفتأ الشاذلية تذكر المريد بذلك حتى لا يتوقف عند بعض الكرامات وغيرها من الخوارق التي قد تحدث معه في طريقه. وأول من كتب في هذا الموضوع من المصنفين الكبار ابن عطاء الله في كتابه «القصد المجرد في معرفة الاسم المفرد»^(٢). وفي قصيدة للشيخ علاوي موجهة للمريدين، يبدأ الشيخ قصيدته بهذا التوجيه:

يَا مَرِيداً فَزَتْ بِهِ

بَادِرَ اقْصَاصٍ مِنْ تَهْوَاهِ

ثم يفصح الشيخ عن دواخله قائلاً:

هُوَ قَصْدِي لَا نَخْفِيهِ

دوماً قَلْبِي مَا يَنْسَاهُ [...]]

(١) الشيخ علاوي، الديوان، ص ٧١.

(٢) ترجمه إلى الفرنسية وعلق عليه Maurice Gloton، باريس، منشورات Les Deux

Océans، ١٩٨١.

هو قصدي فيه

روحي وذاتي تهواه

اللّه اللّه نعمني به

كلّ نطقي بسنا^(١)

في قصيدة أخرى مخصصة لمريد الوصال، يعود الشيخ علاوي للحديث عن هذا الهدف الجوهري:

قلت قصدي وطلبي فيك يارب

أنت غاية حبي بك اكتفيت^(٢)

ولكن كيف يمكننا تحقيق ذلك الهدف المطلق بطريقة عملية وفعّالة؟ ما هي المراحل الوسيطة المؤدية إلى ذلك؟ أي منهج نتبع؟

هل نتبع طريق اليقظة (الشهود) للوصول إلى التحقيق؟

كل راغب في التقرب إلى الله، عليه أن يُطَهِّرَ نفسه أولاً. إذ عليه تحرير عقله الواعي من أدران الحياة الدنيا الآنية ومن الأوهام العديدة التي تضربه بعنف؛ وعليه العمل للخروج من «سجن الأشباح»^(٣) وبالتالي أن «يدرك حقيقة الواحد الأحد» وهو ما يسمى باللغة الصوفية «التحقيق». «الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا»، ينسب هذا القول تارة للرسول وتارة للإمام علي وتارة أخرى للمتصوف سهل التستري (توفي عام ٨٩٦). فبوسعنا من الآن فصاعداً القول إن الصوفي إنما يسلك طريق

(١) الشيخ علاوي، قصيدة يا مريداً فزت به، الديوان، ص ٤٧-٤٨.

(٢) قصيدة يا مريد الوصال، الديوان، ص ١١١.

(٣) الشيخ بوزيدي، الديوان، ص ١٢٥.

الصحة واليقظة بهدف إخراج الناس من سباتهم ولهوهم الغارقين فيه
برغبتهم نوعاً ما، وإرشادهم إلى طريق الحقائق الروحانية.

وفي قصيدة كثيفة المعاني، يحدثنا الشيخ علاوي بمرارة عما يراه:

اذكر الله يارفيقي

ونوجهه للمرام

واقصد الحق الحقيقي

إنما الخلق عدم

لا سواه في التحقيق

جلّ قدراً في القِدم

قد ظهر بالتفريق^(١)

لكن الناس نيام^(٢)

وفي مكان آخر، نقرأ هذا البيت للشيخ وفيه إشارة إلى منزلته

الروحية:

فالأمر عندي مُشاهد

والناس عنه رقود^(٣)

ذكرنا أعلاه قصيدة الشيخ المعروفة باسم «قصيدة الفتوحات»، التي

تطرق فيها مرتين إلى دعوته المحفزة: «أيا عشاق المحبوب، وقت
الشهود هذا»^(٤).

(١) التفريق أي أن التجلي الإلهي يظهر في أدق التفاصيل الوجودية.

(٢) أي أنهم لا يستطيعون إدراك الله في الحياة الدنيا وعالم المظاهر. الشيخ علاوي،

قصيدة اذكر الله، الديوان، ص ٢٠.

(٣) الديوان، ص ٤١.

(٤) انظر أعلاه، ص ٧٠.

ووفقاً للتعاليم الصوفية، يولد ذلك الرقود والغفلة لدى الإنسان غشاوة تمنعه من إدراك الإشارات الإلهية الموجودة داخله تماماً كما هي موجودة في العالم من حوله. وهذا هو ما يندد به الشيخ عَدَّة هنا:

لا تحسب الخلق جهلاً عبثاً^(١)

إنما الخلق حروف وطُروس^(٢)

لوحققت ما أبصرت خللاً

إنما الإخلال في بعض النفوس

نظرت من جهلها شبخ الوري^(٣)

لاهيّة عما فيه من عُروس

وهو والله سيفرّ قد أنزل

لمن لاحت له في العلم شمس

يا أيها اللاهي عنه عجباً

كيف يغني عن القيام الجلوس^(٤)

وفي سياق مدح الشيخ عَدَّة للتلميذ المتحمس والمندفع للعلم وتشجيعه إياه، يصف الشيخ، في المقابل، حالة الإنسان الغافل:

والغيرُبات في السّرى طي الإهمال

فلا يدري ولا يُدرى عند الرجال^(٥)

بما أن اليقظة الروحانية أو الشهود تعني أن يتحرر الإنسان من كل

(١) في إشارة إلى سورة المؤمنون، الآية ١١٥: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾.

(٢) أي أن «العالم يحمل علامة البصمة الإلهية».

(٣) أي أنها لا تنظر إلا إلى المظاهر المادية للبشر.

(٤) الشيخ عَدَّة، الديوان، ص ٣٨-٣٩.

(٥) نفسه، الديوان، ص ٢٨.

«الأوهام»، يحض الشيخ بوزيدي المريد على الخروج من «أناه» بأن يتخلص من أفعالها وصفاتها، لأنها في الواقع أفعال وصفات الله^(١). ومن شأن هذا التحرر بالتأكيد أن يؤدي إلى نوع من الشفافية العالية، وأن يصل بالمريد، نوعاً ما، إلى «الحقيقة». لكن «التحقيق»، كما يلمح الشيخ بوزيدي في كلامه، ليس سوى هبة من الله؛ فهو إذن متعلق بتواضع جذري وحقيقي، وسنعود للحديث عنه لاحقاً:

فإنك وَهْمٌ بالجهالة مادمْتَ

وإن جاءك التحقيق صرْتَ عينَ الأمر^(٢)

هذا الانعتاق من الأنا يستوجب شكلاً محدداً من التحرر ألا هو التحرر من رؤية ما يطلق عليها المتصوفة اسم «السوى» أو «الغير»^(٣)؛ فطالما أنني أرى «سوى الله» في هذا العالم ذي التعددية اللامتناهية، فليس بوسعي أن أرى التوحيد الإلهي الذي لا بد أن يعاش كتجربة داخلية ليس فيها أي مكان للإغراءات الخارجية، بعيداً عن المسلمات الدينية. وللشيخ بوزيدي هذا الشرط حول الموضوع:

كنْ لله بالله في الله والغير أنْسَه^(٤)!

ولللشيخ علاوي في هذا المعنى أبياتاً يستخدم فيها الصورة القرآنية والإنجيلية أيضاً المأخوذة عن قصة سيدنا موسى مع العُلَيْقة التي تنقد ناراً ولا تحترق:

(١) الديوان، ص ١٣١.

(٢) الشيخ بوزيدي، الديوان، ص ١٤٢. قوله «وإن جاءك التحقيق» أي أن الولاية لا تأتيك من نفسك، بل هي إنعام إلهي واختيار.

(٣) نجد عند بعض المتصوفة صيغة الجمع «الأغيار».

(٤) الديوان، ص ١١٨.

يا من تهوى ما نهوى اخلع نعل السوى
في المقدس طوى كما أنا خلعتُ
فخلعتُ النعلين كذا الكونين^(١)

لئلا يبقى من بيني ثم نُديتُ^(٢)
فوادي طوى، هو التسمية القرآنية للمكان الذي كُلَّم فيه اللهُ رسوله
موسى في سيناء عبر شجيرة «العُلَيْقة المحترقة». وفي تأكيد على ربوبيته
المطلقة، طلب الرب من موسى أن يخلع نعليه^(٣). وقد أوَّل المتصوفة
هذه الإشارة تأويلات عديدة؛ ومن أكثرها بديهية أنها علامة على
التخلص من الأنا الإنسانية المتعلقة عادةً بأمور الدنيا. فالشيخ علاوي
يربط هنا بوضوح بين التحرر من الغَيْرِيَّة والتحرر من الأنا.

حتى أنه يعطي نصيحة مختصرة ومحددة تشكل برنامجاً كاملاً في
ذاتها:

يا خليلي اذْكُرْ وَافِزْ فِي اللّٰهِ
لا تبالي بغير اللّٰهِ^(٤)

معرفة الله؟

إن العمل على التحرر الداخلي تحضيرٌ مُؤَكَّد للقاء رب العالمين
ولقاء مختلف المقامات الربانية؛ إنه أشبه بالتحضير التمهيدي الذي
يخلّص الطريق من شوائب الأنا ومعوقاتهما، ليفتح لها آفاقاً لم تكن تحلم

(١) الحياة الدنيا والآخرة.

(٢) الديوان، ص ١١٠-١١١.

(٣) سورة طه، الآية ٢٠.

(٤) الشيخ علاوي، الديوان، ص ١٠٧.

بها. فهل لهذا العمل أن يعرفنا بالله؟ وهل بوسعنا، حقاً، أن نعبد ونحبه دون أن نعرفه؟ وعليه، هل الهدف من الطريقة الصوفية إذن أن نعرف الله والحقائق^(١)، وهل نصل إلى المعرفة والعرفان عبرها؟ هذا ما يلمح إليه الشيخ بوزيدي بكلامه التالي:

اللَّهُ اللَّهُ قَوْلِي لَا تَخْشَى مِنْ عُدْلِي
أَذْكُرُهُ يَا خَلِّي تَنَالِ الْعِرْفَانَ
هُوَ هُوَ شُغْلِي نَهَارِي وَلَيْلِي
هُوَ ذَاتِي وَنَفْلِي يَا جَمْعَ الْإِخْوَانِ
أَغْزِمْ لِي وَاجِرِ تَنَالِ ذَا الْفَخْرِ
بِالْعِلْمِ وَالسِّرِّ تَنْبَعِ بِالْعِرْفَانِ^(٢)
أما بالنسبة للشيخ علاوي، فالعرفان (أو معرفة الله) أمر تجريبي،
ويتعلق بتحصيل حدسي وإدراك فطري وليس عقلاً:
وغيابة العباد هي المعرفة
على نعمت العيان والمكاشفة^(٣)
ولكن، ماذا يمكننا أن نعرف عن الله؟ وقد أخبرنا بنفسه أن ليس
بوسع أبصار البشر أن تدركه؟

(١) الحقائق أو الأحوال، قد تكون روحية وقد تكون بشرية (الأنبياء، الأولياء...).

(٢) الشيخ بوزيدي، قصيدة الله الله قولي، الديوان، ص ١٣٠. وهي معرفة تُريح من عناء الحياة وعالم السوى (الشيخ بوزيدي، الديوان، ص ١١٩).

(٣) منهاج التصوف، في القسم الثاني من مفتاح الشهود، بيزوت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٧، ص ٩٤. هذا النص المكون من ١٣٢ بيتاً مستل من قصيدة مكونة من ألف بيت بعنوان الرسالة العلاوية.

فهل الهدف من التصوف تأمل الله أو ما يعرف عند المتصوفة بالشهود والمشاهدة، بمعنى الرؤية والإدراك المباشر للحقائق الربانية، التي لم تعد تكتفي بمجرد النطق بالشهادة التي ينطقها كل المسلمين؟ الواقع أن الشهادة تقوم على أساس ما لم نره (أي الله في وحدانيته)، وبعض المتصوفة يذهب لحد القول إنها «شهادة زور» في استعارة ساخرة للمصطلح القانوني المعروف.

غالباً ما يتم تقديم الشهود على أنه ثمرة المجاهدة، ويختصرونه بهذه الكلمات الجامعة: جاهد تشاهد! والمجاهدة هي - من كل بد - ثمرة الالتزام بالطريق وسلوك الطريقة كما يقول الشيخ علاوي:

ولتفنّ في المعبود تَذُقْ معنى الشهود
إذ ليس ذا الوجود إلا من نور الله^(١)
وهي عنده دلالة على خوض تجربة عميقة:

امتحنَ اسمي ورسمي روحي وجسمي
غَيَّبَنِي عن علمي لَمَّا شَهِدْتُ
لَمَّا بَدَأَ مقصودي غاب وجودي

في حضرة الشهود ثُمَّ لَبَّيْتُ^(٢)
أما عند الشيخ بوزيدي، فالشهود يشكل هدفاً حقيقياً يُسعى إليه:
اذكريا خَلِّي واشطح وللحاضرة لا تبرح

لازمها أخي تَفْلَحْ تصير من أهل الشهود^(٣)

(١) الشيخ علاوي، الديوان، ص ٧٢.

(٢) نفسه، ص ١١١.

(٣) الديوان، ص ١٢٧.

الشيخ عُدَّة، وفي سياق شرحه للمريد مزايا شيخ الطريقة، يولي أهمية خاصة إلى اليقين الذي يتبع الشهود:

فترقى لكمبة الشهود موالياً

صلاتك لحق اليقين في قبلة^(١)

والواقع أن القرآن الكريم يحض الإنسان على تذوق «اليقين» الذي يمكن الوصول إليه عبر ثلاث مراحل. والمرحلة القصوى، علم اليقين، هي مرحلة شفاقة لا تدع أية مسافة بين المشاهد والمشاهد^(٢).

تذوق القرب و«الوصل»؟

تجربة الشهود تفتح الباب لمشاركة روحية أكثر مباشرة مما مر معنا من قبل. ولكن كيف نعبر عن تلك التجربة بكلمات أكثر حسية وشعورية؟ في الأدب الصوفي الكلاسيكي، وبخاصة في قصائد شعرائنا الثلاثة، القاعدة المتبعة في التقرب من الله هي اللجوء إلى مصطلحات مادية بحتة فنجد كلمات من قبيل «القرب» و«الوصل أو الوصال» واردة بكثرة، وغالباً مع بعضها بعضاً.

بداية، يحمل الشيخ بوزيدي «الوصل» كثافة روحية كبيرة:

إذا قيل لك من تهوى قل الله

أنابه وآله مشغوف بحب الله

من هو قريب لذاتي^(٣) محال قلبي ينساه

قريب مني لي والقرب خافي معناه^(٤)

(١) الديوان، ص ٣٤.

(٢) انظر سورة التكاثر، الآيات ٥ و ٧، وسورة الواقعة، الآية ٩٥.

(٣) في الأصل: لذتي. المترجم.

(٤) قصيدة «أيا مريد الله»، الديوان، ص ١١٩. مع الانتباه إلى وجود قصيدة للشيخ =

ثم يقذف الشيخ علاوي بأذن المريد:

القربُ فيك والوصل إليك^(١)

وفي مكان آخر، ييوح بهذه التجربة الخاصة جداً:

قربني محبوبي وارفع حجابي

ثم صفا مشروبي به اتصلت

في وصلي واتصالي غبتُ عن حالي

في ظهور الجلال أنا امتحفتُ^(٢)

فهل الوصل هو الهدف في ذاته؟ نعم، بالنظر إلى عناوين القصيدتين الموجهتين للمريدين: «يا من تطلب وصلها» للشيخ بوزيدي و«يا مريد الوصال» للشيخ علاوي^(٣). لكن ما يلفت الانتباه حقيقةً هو البيت الأول من القصيدة اللامية الطويلة، ولأهميته الدلالية، نجده يفتح الديوان في كافة طبعاته:

أيا أيها العشاق للمخضر الأعلى

عيدونا بوضلكم ورؤموا فينا وضلاً^(٤)

فمن فضائل العلاقة مع شيخ زمانه والتعلق به، وهو هنا الشيخ علاوي، أن صحبته تقود إلى الوصل مع الله. ولكن، هل يكفي الوصل؟ ألا يسعى المتصوفة، في كل العصور والأزمان، إلى الاتحاد مع الذات

=علاوي تحمل العنوان نفسه وقد مر ذكرها.

(١) الديوان، ص ٥٤.

(٢) الديوان، ص ١١١.

(٣) الديوان، ص ١٣٤؛ الديوان، ص ١١٠.

(٤) الديوان، ص ٥. الفعل «عيدونا» يتضمن فكرة التذكير بوعده مقطوع سابقاً. والتعبير نفسه

نجده عند أبي مدين في قصيدة تحمل أيضاً عنوان «الوصال»، الديوان، ص ١٥.

القدسية؟ في الإسلام، وبالتالي في الصوفية، لا يمكن للإنسان حقاً أن يتحد مع الله، فذلك يفترض وجود ثنائية، لأن الاتحاد، سواء الغيبي أو المادي، يتطلب توحداً بين كائنين اثنين. والحال أنه في الإسلام، ليس هناك إلا الله الواحد الصمد. وهو أمر يدركه شيوخنا كل الإدراك. ولذلك، كانوا يتجنبون في أغلب الأحيان استخدام مصطلح «اتحاد»؟ ويفضلون عليه كلمة «الوصل» و«الوصال».

الفناء لأجل البقاء في الله؟

يرى العديد من المتصوفة أن قوام التجربة الصوفية الإلهية، مبدئياً، هو إدراك أن لا إله إلا هو «الواحد»، وبالتالي أن يبتعدوا عن الإدراك الوهمي لذاتنا البشرية ككيان مستقل عنه سبحانه وتعالى. إذ يمكن لهذه التجربة أن تعاش كـ«حال» ممتد، نسبياً، حالٍ يترك فيه المرء إدراكاته الاعتيادية عن نفسه وعن العالم، لكي يذوب ويتلاشى في حضرة الله تعالى: ذلك هو فناء أو انطفاء الأنا البشرية في الله؛ وهو أمر لا بد منه قبل الانفلات من ذاتنا، وقبل الانعتاق الروحي الذي تحدثنا عنه أعلاه. هذه التجربة أساسية للغاية في الصوفية، ومصطلح الفناء له استخدامات عديدة تختلف باختلاف الطرق وتشعبها، لذلك لن نتطرق في هذه المرحلة سوى إلى بعدها التجريبي.

الشيخ علاوي تحديداً، غالباً ما يعبر عن مضمون تلك التجربة مستخدماً مصطلح «الغيبة» عن الذات وعن العالم، الغيبة التي يبدو أنها تسبق الفناء وتنبئ به. والغيبة نور كامل يبهر النفس، مثلما نقرأ في هذه الأبيات:

إذا كان القُربُ يُفني
أنا الباقي ببقاها

يَا لَهَا مِنْ نُورٍ يَفْنِي
عَنِ الشَّمْسِ وَضَحَاهَا^(١)

ثم هذه الأبيات :

تَارَةً يَفْنِيهِ فِيهِ
يَظْهَرُ عَنِّي بِسَنَاهِ
تَارَةً يُبْقِيَنِي بِهِ
فَنَنْقُولُ أَنَا لَا هُوَ^(٢)

كذلك ، كثيراً ما يتكلم المتصوفة ، في معرض حديثهم عن الفناء ،
عن «الانغمار في محيط أو بحر التوحيد» . فيحدثونا ، بعد أن يعودوا إلى
رشد هم ، عن ذلك «الحضور» الذي غمرهم كليةً . إليكم ما يقوله
الحلاج :

مَا زِلْتُ أَطْفُو فِي بَحَارِ الْهُوَى
يَرْفَعُنِي الْمَوْجُ وَانْحَطُّ
فَتَارَةً يَرْفَعُنِي مَوْجُهَا
وَتَارَةً أَهْوَى وَانْفِطَّ
حَتَّى إِذَا صَيَّرَنِي فِي الْهُوَى
إِلَى مَكَانٍ مَالَهُ شَطٌّ^(٣) ...

وللبحر عند الشيخ علاوي معنى ميتافيزيقياً تاماً :
فأذكر الاسم الأعظم واطو الكون تغنم
وخض بحر القدم فذاك بحر الله

(١) الشيخ علاوي ، الديوان ، ص ٣١ .

(٢) نفسه ، ص ٤٧ .

(٣) الديوان : قصيدة ما زلت أطفو ...

وُخِضَ بِحَرِّ الْأَنْوَارِ وَالْمَعْنَى وَالْأَسْرَارِ
وَإِنِّ هَذَا الدِّيارُ يَبْلُغُ قَلْبُكَ مِنْهُ^(١)
أَمَّا عِنْدَ الشَّيْخِ عَدَّةً، فَالْبَحْرُ جُزْءٌ مِنَ التَّجَرُّبَةِ الصُّوفِيَّةِ الدَّاخِلِيَّةِ، وَلَهُ
صُورٌ أُخْرَى:

قَدْ طَابَتْ حَيَاتِي مِنْ بَعْدِ مَمَاتِي
بِشَّهْودِ الذَّاتِ فِي هَذَا الْآفَاقِ
تَجَلَّتْ شَمُوسِي مِنْ رُوحِي وَنَفْسِي
فَنَنَيْتُ عَنْ جِسْمِي بِرُؤْيَا السَّاقِي
خَمَرَتِي الْقَدِيمَةَ سُقَيْتُهَا لَمَّا
مَحَوْتُ الْأَنَامَ فِي بَحْرِ الْإِطْلَاقِ
فِي بَحْرِ الْمَعَانِي غَبْتُ عَنْ أَكْوَانِي
لَا نَرَى مِنْ أَيْنِي إِلَّا الْحَيَّ الْبَاقِي
قَدْ زَالَتْ حُبُوبِي وَصَفَا مَشْرُوبِي
رَأَيْتُ مُحَبُوبِي مِنْ غَيْرِ اخْتِلَاقٍ^(٢)
أَحْيَانًا، يَتِمُّ تَقْدِيمُ الْفَنَاءِ لِلْمُرِيدِ عَلَى أَنَّهُ الْهَدَفُ الْمَرْجُو مِنَ السَّلُوكِ
فِي الطَّرِيقَةِ:

يَا مَرِيداً فَزَتْ بِهِ
بِأَدْرِ وَقَصْدٍ مِنْ تَهْوَاهِ
إِنْ أَرَدْتَ تَفْنِي فِيهِ
لَا تَضْغِ لِمَاعِدَاهِ^(٣)

(١) قصيدة أيا مريد الله، الديوان، ص ٧٢.

(٢) الديوان، ص ٢٦-٢٧.

(٣) الشيخ علاوي، يا مريداً فزت، الديوان، ص ٤٧.

فلتجربة الفناء، إذن، طابع تربوي وصوفي. والفناء عند الشيخ عَدَّة تطهيرٍ للأنا من الغرائز والشهوات «يفنيه عما يلهيه من هواجس هواه»، وتخليص للوعي الإنساني من عالم الظواهر والخيال «أفْنَيْتَ مَنْ عَلَى الثرى من الخيال»^(١).

لكن القول الغالب إن الفناء ليس سوى حالة انتقالية وممر إلى أمر أكثر اكتمالاً مثلما هو الحال عند الشيخ بوزيدي :

أَفْنِ عَنْ كُلِّ الْحَسِّ وادخل حضرة القدس

تجلس بساط الأنس يحصل لك المقصود^(٢)

فالفناء، في الحقيقة، ليس إلا «الردهة» التي تؤدي إلى «البقاء» واستمرار حياة المريد في الله. وليس للمريد بعد أن يستهلك صفاته النفسانية، إلا أن يعيش في الله وبالله، سيتمثل الصفات الإلهية ويتماهى فيها كما مرَّ معنا أعلاه في الحديث القدسي حيث يصبح الله «سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي بها».

يُجمع المتصوفة في أدبياتهم المشهورة على أن الإنسان في حال الفناء لا يرى شيئاً سوى الله؛ وأنه في حال البقاء يراه، عز وجل، في كل شيء. أما العبور من الحال الأولى إلى الثانية، فأمر يتعلق عموماً باتساع الانفتاح الروحي. ويشير الشيخ علاوي في هذا الإطار إلى دور شيخ الطريقة في هذه العملية :

يُخرجك من ضيق السجون^(٣) إلى الفضا

إلى فضاء الفضا إلى أول الأولى

(١) الشيخ عَدَّة، الديوان، ص ١٤ و ١٥ و ٢٨.

(٢) الشيخ عَدَّة، الديوان، ص ١٢٦.

(٣) أي من الأنا وعالم الظواهر...

إلى أن ترى المعالم لا شيء في ذاته
أقل من القليل في تعظيم المولى
فإن برز التعظيم تفنى في عينه
لأنك لم تكن من أول الوهلا
فلم تدر من أنت فكنت ولا أنت
فتبقى بلا أنت لا قوة لا حولا
وبعد فنائك ترتقي إلى البقا
إلى بقاء البقا إلى مُنتها الغُلا^(١)

ثم، إن وصل المريد إلى مقام لا يشعر فيه بكيان «الأنا» الفردية،
فأين سيجد - إذن - كينونته وأين سيجد الموجود إن لم يكن في الله،
وهو ما يصفه الشيخ بوزيدي في الأبيات التالية:

كن فاني عنك موجود به وله
تصير باقي به محفوف بلطف الله
زُل منك عنك لتبقى ببقاه
إذا تحيد نفسك ما تجذ إلا الله^(٢)

ومع ذلك، «فالبقاء» عند شيوخنا الثلاثة «حال» ومقام من المقامات.
صحيح أنه أكثر ديمومة وأكثر متانة من الفناء، بما أنه يكيف ويقولب
السفر الثالث والأخير، ألا هو «العودة إلى عالم البشر»^(٣)، إنما لا يمكن
لتلك الحال أن تكون هي هدف السلوك في حد ذاتها.

(١) اللامية، الديوان، ص ١١-١٢.

(٢) أيا مريد الله، الديوان، ص ١١٩.

(٣) انظر فيما يلي، ص ٣٢١.

من ناحية أخرى، قد يحدث أن لا يفرق شيوخنا بين المصطلحين/
التجربتين في بعض كتاباتهم؛ مثلما يفعل هنا الشيخ علاوي:

أَشْفَلْنِي بِكَ نَفْسِي
عَمَّاسُوك يَا اللّٰهُ
وَابْقِنِي بِكَ نَفْسِي
حَتَّى نَرَاكَ يَا اللّٰهُ^(١)

تذوق الموت المعنوي أو الموت الاختياري^(٢):

إنه الفناء والانطفاء إذن؛ وها قد رسونا على سواحل الموت. فهل
هذه نهاية الطريق؟ الواقع أن المتصوفة يرون في تعاليمهم تحضيراً لموت
النفس واتباعاً لما جاء في القرآن الكريم: «اقتلوا أنفسكم» [سورة البقرة،
الآية ٥٦]، وفي الحديث النبوي: «موتوا قبل أن تموتوا»؛ إذ لا بد لنا
أن نقتل أنفسنا في هذه الدنيا، الآن هنا، لنبعث فيه... في الله، الآن
وهنا. وقديماً، قال أحد الحكماء بوجود أربعة أشكال للموت تعادل
أربعة ألوان: الموت الأبيض وهو الجوع، والموت الأسود وهو تقبل ما
يصيب المرء من أذى الناس والصفح، والموت الأحمر وهو مجاهدة
النفس وأهوائها، والموت الأخضر وهو لبس المرقع من الثياب^(٣).

بهذه الترتيبات المسبقة، يتَحَضَّرُ السالك لا شعورياً لحالات ما قبل
الموت، بينما عامة البشر تتلهى عن ذلك حتى يأتيها الموت فجأة.

(١) الديوان، ص ٥٦.

(٢) مصطلح الموت الاختياري للشيخ علاوي.

(٣) انظر ميشيل شودكيفتش، Les quatre morts du soufi، في مجلة Revue de l'histoire des religions، الجزء ٢١٥، ديسمبر/مارس ١٩٩٨، باريس، ص ٢٥-٥٧.

والحقيقة كما قال الرسول: «يبعث كل عبد على ما مات عليه»^(١)؛ وقد كتب الشيخ علاوي في ذلك: «حقيقة الموت عند القوم هي فناء العبد واضمحلاله وتلاشيهِ، فقد يكون العارف ميتاً عن نفسه وعن العالم بأسره وينبعث بربه. حتى إذا سأله عن وجوده لم يجبك عن ذلك لعدم رؤيته لشخصه ومشاهدته لنفسه. وقد سئل أبو يزيد البسطامي رضي الله عنه عن نفسه، فقال: أبو يزيد مات لا رحمه الله. فهذه هي الموت»^(٢).

وهنا، نستذكر ما قاله الحلاج:

اقتلونني يا ثقاتي
إن في قتلي حياتي
ومماتي في حياتي
وحياتي في مماتي^(٣)

شعراؤنا قد عاشوا هذه التجربة وتحدثوا عنها بتورية، والشيخ علاوي يطلق عليها كذلك اسم «الموت الخاص»^(٤).

وله في «أهل الله» هذا البيت:

حياتي دامت بهم
من بعد موتي الأولى^(٥)

الشيخ عَدَّة مطلع جيد على نصوص المتصوفة القدماء، وله أبيات

(١) ذكره الشيخ علاوي في المنح القدوسية، مستغانم، ١٩٨٥، ص ٨٠.

(٢) المصدر السابق، ص ٨٠-٨١.

(٣) قصيدة «اقتلونني».

(٤) الشيخ علاوي، المواد الغيثة، مصدر سابق، ص ٣٢٥.

(٥) الديوان، ص ١٠٩.

يعارض فيها ما جاء على لسان الجنيد (توفي سنة ٩١١) حين قال
«التصوف أن يملك الحق عنك ويحييك به»:

وما كنت حياً بالله حتى

فيه ميتٌ وعن كوني فَنَيْتُ^(١)

وعليه، ليس بمقدورنا أن نتبين إن كانت تجربة الفناء بحث عن العدم
أم هي هروب من الواقع أم أنها بحث عن جنة اصطناعية ما: أن تقتل
نفسك يعني أن تولد في الله.

واليكم هذه العبارة البليغة لمتصوف قديم: «آكل الموت وألبس
الكفن وأسكن القبر»، ويقابلها عند الشيخ عَدَّة هذا البيت:

فمن رأي ضحى يحكم بوجودي

ومن رأي بَغْدُ طواني في كفني^(٢)

جدير بالمريد إذن أن يذوق طعم الموت الدنيوي السابق للموت
الحقيقي، إن كانت لديه الطاقة إلى ذلك أو كان بوسعه دفع ثمن ذلك:

من أراد الشراب ورفع الحجاب

فليأتِ للباب قبل أن يُغْلَى

يأتي مقيّد فإني مجرّد

مَنْ طَالِبٌ يُورَدُ يَرْضَى بالقتلا

بِقَتْلِ النفوس وفَنّا المحسوس

حُضْرَةُ الْقُدُوسِ فِيهَا يَتَوَلَّى^(٣)

(١) الديوان، ص ٤.

(٢) الديوان، ص ٣٥.

(٣) الشيخ بوزيدي، الديوان، ص ١١٧.

الشيخ علاوي يتناول هذا الموضوع من عدة جهات:

وليمت قبل أن يموت ويحيى بربه

وما كان بعد الموت ذاك هو النقل^(١)

وامدد نفسك للسنان

ومت موتة كلياً^(٢)!

خذ الحق منا

واترك الهوى

وكن كما كنا

ومت وانطوى^(٣)

أما الشيخ عَدَّة، فهو أقل حدة، على عادته:

يا صاحي هل فزت به وهل شاهدت سناه

وهل مُتَّ في حُبِّه وهل سمعت نِداءه^(٤)

التفرغ لخدمة الله، والتفرغ لعبادة الله:

هل وصلنا غاية الطريق؟ أم أمرنا كأمر سيدنا إبراهيم الذي اعتقد أن الله هو الكواكب الزائلة التي تختفي وراء الأفق (النجم والقمر والشمس) قبل أن يعرف الله الحق الأزلي^(٥)؟ هل اكتشفنا الدافع الذي يغذي سلوك

(١) الديوان، ص ١٠. يتحدث الشيخ في عدة مصنفات عن مفهوم أن الموت الجسدي ليس سوى «انتقال» و«نقل» وليس تغييراً حقيقياً في الحال. وهي نقطة يؤكد عليها كبار المتصوفة؛ انظر إيريك جوفروي، *La mort du saint en Islam*، في مجلة *Revue de l'histoire des religions*، مصدر سابق، ص ٢٠.

(٢) الديوان، ص ٢٣. غالباً ما يتم مقارنة الطريقة الصوفية «بحد الشفرة».

(٣) الديوان ص ٦١-٦٢.

(٤) الديوان ص ١٤.

(٥) سورة الأنعام، الآيات ٧٥-٧٩.

وجهود ذلك الرهط من المتصوفة المسلمين؟ يبدو أن علينا المضي أبعد من هذا. والواقع أن قتل النفس في حضرة الله، من المنظور الإسلامي، وما يرافق ذلك من موت للشهوات وأدران الدنيا، أمور تخدم هدفاً ليس بشيء مقارنةً بحجم الذل الذي ينطوي عليه: أن تكون عبداً لله. وقد سبق للقرآن أن نبّه المؤمنين: «وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون» (سورة الذاريات، الآية ٥٦)، كما اختار سيدنا محمد، وقد خُير، أن يكون «رسولاً عبداً عابداً» على أن يكون «رسولاً ملكاً» مثلما كان داود وسليمان. وفي رحلة الإسراء من مكة المكرمة إلى القدس ثم المعراج إلى السماء السابعة، خاطب القرآن محمداً بصيغة «العبد» فقط وليس «الرسول» أو «نبي الله»^(١). وعليه، جعل ابن عربي من العبودية أعلى درجات الولاية^(٢)، ففيها غاية شفافية البشر أمام الله تعالى. من ناحية أخرى، لماذا لم يعط الشيوخ الثلاثة أهمية أكبر للولاية؟ إذ لا تظهر كلمة «ولي» إلا لماماً في قصائدهم، وإن ظهرت ففي سياق اعتيادي. السبب، من دون شك، في أن الولاية بالنسبة لهم تتلخص، بالضبط، بتلك الشفافية الوجودية أي العبودية الخالصة لله.

والشيخ علاوي يحدد بوضوح هذا الهدف في كتابه «المواد الغيثية»: «تلبس أيها المريد بأوصاف العبودية، واجعل كل وصف داخلاً تحت حياطتها، وهي المتصرف في الكل، تنج من النفس وطغيانها (...) والمقصود من العلم والزهد وما في معناهما، هو تحقيق العبودية لله عز وجل. والعبودية مقتضاها منك خلو الفكر مما يطغيك [أي ما يجعلك تتمرد على ربوبية رب العالمين] حتى إذا اتصف المريد بما ذكرناه وكان

(١) سورة الإسراء، الآية ١.

(٢) Le Sceau des, Michel Chodkiewicz saint، مصدر سابق، ص ٥٦ وص ١٣٨

بخاصة.

عبداً لله في معاملته، فقد قام بما وجب عليه^(١). ثم يكشف هذا المعنى في بيت من الشعر، يقول:

نصحت كل العباد خصوصاً أهل البلاد
فمن كان في اجتهاد طالباً يريد الله
يأت ولو بالتجريب فله مئاً نصيب
هذا مسلك قريب أتنا بفضل الله
ننصح له في الطريق يجعلني فيها رفيق
نريه معنى التحقيق خالصاً لوجه الله
يوافقني في أيام لا نطلب منه أعوام
فإن حصل المرام يكون عبداً لله^(٢)

ونجد في كتاب الشيخ علاوي «المنح القدوسية» استرسالاً في شرح هذا الأمر، فيعدد صفات حاجة الإنسان «للعبودية» وعوزه لها، والتي تستحيل في حق الله تعالى وتجب في حق سواه: الفناء والعدم والافتقار والعجز والجهل والموت. ثم نقرأ لديه هذه الصورة المعبرة جداً: «فإذا صرت تحقق فيما هنالك وتأخذ ما هو الله بحيث تجرد نفسك عما ليس لها، فإنك تجدها كحبة البصل كلها قشور، لأنك إذا أردت أن تقشرها فتأخذ القشرة الأولى ثم الثانية ثم الثالثة حتى لا يبقى من البصلة شيئاً. فهذا هو مثال العبد مع وجود الحق»^(٣).

هذا الوعي يستوجب التخلي عن كل تفاخر روحي، حتى عند حضور حالات الجذب القوية. يقول الشيخ أبو العباس المرسى (توفي

(١) المواد الغيثة، مصدر سابق، الجزء ٢، ص ٧٢-٧٣.

(٢) الديوان، ص ١٩.

(٣) المنح القدوسية، ص ٤٥.

سنة ١٢٨٧) في هذا الخصوص، وهو ثاني أكبر شيخ في الطريقة الشاذلية، إن المرید ما له الوصول إلى الله ما دام يحس «بشهوة الوصول»^(١). ولهذا يخشى الشيخ علاوي أن ينعق من حالة العبودية أثناء «الوصال» مع الله إذ سيزول، وقتها، إدراكه لعوزه الأصيل وفقره إلى الله^(٢).

فالمفارقة، كل المفارقة، تكمن في التالي: أنني حين أدرك عَوَزي الأصيل كعبد لله فأقوم بالتالي بما فرضه عليّ الشرع من عبادات، عندها فقط ينظر الله إليّ بعينه ويرفعني إلى الحضرة الإلهية. ألم يقل الرسول: «أقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد»؟ وفي هذا تفسير للقول التالي الذي نسبه ابن عربي إلى الرسول ونسبه غيره إلى سهل التستري: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ، فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ»؛ وهو قول يحبه المتصوفة ولهم فيه تأملات كثيرة. فأنا عندما أدرك تفاهتي وعَدَمي، أَحَقَّقُ الوجودَ الإلهي في! والشيخ علاوي يعبر عن هذه الحقيقة في سياقات عديدة:

فبالضعف نلنا

جميع القوى^(٣)

ويخاطب الشيخ علاوي المرید بقوله: «إياك أخي أن تكون عبداً للغير فتصبح أسيراً وكن عبداً لله تصبح أميراً»^(٤)، راسماً للمرید المتحقق خطاً هذا السلوك المزدوج ببيتين اثنتين:

يكون عبداً لله في كل حالة

أتياً بفرضه ومعتبر النفلا

(١) ابن عطاء الله، La Sagesse des maîtres soufis، مصدر سابق، ص ٢٢٧.

(٢) الديوان، ص ٤٥.

(٣) الديوان، ص ٦١.

(٤) المواد الغيشية، مصدر سابق، الجزء ٢، ص ٧٤.

حتى يكون الحق سمعه وبصره

لساناً ونطقاً واليدين كذا الرجل^(١)

تعبّر العقيدة الصوفية عن هذا التتويج الروحاني بمصطلحين يدل لفظاهما على عمق التضاد والمفارقة: التَّحْلِي ثم التَّحْلِي. التخلي عن أدران الدنيا والتطهر منها، ثم التَّحْلِي بالصفات الإلهية. وهذا ما يعبر عنه الشيخ علاوي ودائماً في مخاطبته للمريد:

فمن كان مريداً فهذه إرادته

يجعلها نصب عينيه ثم يتخلى

من كل وصف مذموم يفهم من نفسه

وبعد تخليه بالضد يتحلى

يكون عبداً لله في كل حالة

آتياً بفرضه ومفتبر النفل^(٢)

«فالتَّحْلِي»^(٣) ليس في الواقع سوى إدراك غُزِينَا الوجودي والروحي أمام رب العالمين. وأن يكون حال ذلك الإدراك «مزين» بتجارب روحية عميقة أو بمنح ربانية لا يغير من الأمر شيئاً؛ بل ينظر إليها على العكس كعوائق أمام إثبات «العبد» لِذَلِكَ التام أمام خالقه.

ونفهم لماذا في نظر الشيخ أن العارفين، أي من يعرفون طبيعتهم

(١) اللامية، الديوان، ص ١٠. الإشارة واضحة إلى الحديث القدسي الذي مر ذكره: «مَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِنْهُ افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ وَمَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالتَّوَاقُلِ حَتَّى أُحِبَّهُ...».

(٢) الديوان، ص ١٠.

(٣) فالتحلي، بمعنى الحلية وارتداء الشيء.

الحقيقية أمام الله، هم وحدهم «عباد الله لا محالة. وأما الغير فلا ولو صام وصلى وقرأ العلم»^(١).

فأنا إذن، باتباعي الشريعة المحمدية أحقق وجود الله الحق داخلي؟ الأمر متعلق، بالطبع، بدرجة تحقق ذلك الذي يطبق شعائر الله ووعيه لها. فالشريعة والحقيقة بالنسبة إلى إنسان كامل مثل ابن عربي أمران لا انفكاك لهما، فجوهرهما واحد^(٢). ومثل الشريعة كممثل السطح الشفاف؛ إذ لا بد لها أن تسمح لنور الحقيقة بالمرور. لكننا نعرف كم من المسلمين سدوا آذانهم عن تلقي الحقيقة وحصروا الشريعة في حيز فكريّ محدّد.

هدف بدون هدف:

نلاحظ في نهاية هذا المطاف، إن كان ثمة نهاية، أن كافة الألفاظ والمفاهيم التي تطرقنا إليها أعلاه، ليست سوى واجهات يختبئ وراءها «السر». ويبدو الأمر أحياناً مثل لعبة الكلمات المتقاطعة إذ من الممكن أن تحلّ كلمة محلّ أخرى. وهو الحال، بخاصة، في قصيدة «يا مريد الوصال» للشيخ علاوي حيث يختلط القرب بالفناء بالغياب بالوصل بالتأمل بالوجود الحق^(٣). كما لو أن الجوهر لا يكمن هنا، وكما لو أننا لم نصل إلى الهدف إطلاقاً. وقد حذرنا ابن عربي من ذلك، فالرحلة ليس لها نهاية وهدفها لا متناهي؛ وبالتالي لن ننتهي من مقام حتى يظهر لنا مباشرة مقام آخر^(٤). ثم ألا يطلق ابن عربي نفسه على «المقام» الأعلى

(١) المواد الغيشية، الجزء ٢، ص ١٣٢.

(٢) الفتوحات المكية، الجزء ٢، ص ٥٦٣.

(٣) الديوان، ص ١١١.

(٤) ابن عربي، Le Dévoilement des effets du voyage، مصدر سابق، ص ١٣.

اسم «اللامقام»، المتعالي عن كل الصفات وكل النعوت^(١)؟ يقول الشيخ علاوي: «العارف لا ينسب لنفسه حالاً ولا مقاماً لفنائه عن المقامات والدرجات والأحوال، مالكة لأهل البداية مملوكة لأهل النهاية»^(٢). ففي النهاية، الأمر يتعلق بهدف بدون هدف. كما تقول بذلك الطريقة الطاوية^(٣)، إذ لا بد من العمل والحركة وممارسة الشعائر الدينية دون انتظار ثمرة ذلك العمل. وفوق ذلك، على من وصل إلى مقام ما محقق خلال «الرحلة إلى الله»، التجهز لبدء «الرحلة في الله»؛ التي ستليها رحلة «العودة» إلى عالم البشر، وهو أمر مخصوص بالقلّة المختارة من المتصوفة^(٤).

ما المطلوب من المريد:

عندما نتطرق إلى علاقة الشيخ بالمريد، ندرك أنه من المنطقي الحديث عن الطرف الثاني في المعادلة أولاً. فالواقع أن هذا الأخير هو من يحتاج إلى وجود الشيخ، بينما الشيخ لا يقوم بوظيفة المرشد إلا إن وُجد المريدون: فولايته صحيحة في ذاتها ولذاتها. بمعنى آخر، يمكن

(١) الفتوحات المكية، الجزء ٢، ص ٥٦٣.

(٢) الشيخ علاوي، المواد الغيثة، مصدر سابق، ص ٥٠.

(٣) الطاوية؛ فلسفة صينية ترجع إلى القرن السادس قبل الميلاد. و«الطاو» هي «أم العالم» والمبدأ الذي أوجد كل ما هو موجود، والقوة الجوهرية التي تسري في كل شيء في الكون. إنها جوهر الحقيقة، فالطاو هو المطلق الكائن، وهو مراد الكون، غير منفصل عنه بل هو داخل فيه دخولاً جوهرياً، انبثقت عنه جميع الموجودات. يؤمن أتباع الطاوية بوحدة الوجود. ونظرتهم إلى الإله قريبة من مذهب الحلولية الذي يذهب إلى أن الخالق حال في كل الموجودات. المترجم.

(٤) انظر الفصل ٨.

للمرء أن يصل إلى مقام التحقيق وأن يصبح شيخ طريقة دون أن يضطلع بمهمة قيادة الآخرين على الطريق.

يطلق في الصوفية على التلميذ اسم المريد وهو «من يريد الله»^(١) أو من «يريد سلوك الطريق نحو الله». لكن المتصوفة يرون أن الله هو من يبادر بتقريب العبد إليه، فالقرب منه يعتمد على رحمته تعالى. والمريد لا يتحرك إلا لأن الله تعالى قد «أراد» مسبقاً فهو «مراد»، وعليه ألا ينسى أبداً أن الحب الإلهي وحده هو الطاقة التي تدفعه للأمام. نقرأ عند الشيخ علاوي تفصيلاً لهذا الأمر الذي يشكل إحدى المفارقات في الصوفية: «إن المريد هو الذي لا إرادة له مع شيخه، فمن باب أخرى وأولى مع ربه»^(٢). كذلك، على المريد إظهار امتلاكه للصفات التي تؤهله لسلوك الطريقة ومنها، بطبيعة الحال، النية والإرادة الصادقة بأن يتحقق بالله. فلننظر ما هو المطلوب من المريد، بخاصة في الطريقة العلاوية.

الالتزام بتعاليم الإسلام:

الغالبية العظمى من الطرق الصوفية تفرض على المريد إتمام الفرائض التي نزل بها الشرع، لا سيما الأركان الخمسة: من النطق بالشهادة وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضان والحج. رأينا أن الشريعة والحقيقة، عند المسلم الكامل، تشكلان حقيقة واحدة ووحيدة. يستعيد الشيخ علاوي بعد أن يستشهد بهذا القول المنسوب للإمام مالك^(٣): «من تفقه

(١) مثلما هو الحال عند الشيخ علاوي، الديوان ص ١٩، الذي يطلق على المريد أيضاً اسم «مريد الحق»، ص ١٠.

(٢) معراج السالكين، مصدر سابق، ص ٢٧-٢٨.

(٣) نسبه للإمام مالك العدوي في حاشيته على شرح الزرقاني لمختصر العزية في الفقه=

ولم يتصوف فقد تفسق، ومن تصوف ولم يتفقه فقد تزندق، ومن جمع بينهما فقد تحقق، صورة «معروفة» جيداً في الوسط الصوفي مفادها أن الحقيقة مخفية في الشريعة مثل الزبدة في الحليب، فلا بد من مخض الحليب حتى تظهر الزبدة. ثم يضيف: «الحقيقة جسد والشريعة أعضاؤها ولا يمكن أن يكون الجسد بغير أعضاء»^(١). والأبيات التالية للشيخ بوزيدي تسير في هذا المعنى:

مُرِيدِي كُونُنْ حَفِیْظُ حُدُودِ الشَّرِیْعَةِ

تَمَسَّكَ بِهَا تُفِیْذُ كَمَالَ الْحَقِیْقَةِ^(٢)

ينص علم الأخلاق الصوفي أن على السالك السعي دائماً للعثور أو لاستعادة التناغم بين قطبي الظاهر والباطن للرسالة المحمدية. يشرح الشيخ بوزيدي هذا السعي المطلوب من المريد بكلمات ملغزة:

وَقَمْ بِمِيزَانِ الْعِلْمِ^(٣) فِي كُلِّ مَا قَمْتَ

إِلَّا أَنْ عِلْمَ الْحَالِ خَيْرٌ عَلَى خَيْرِ

وَصِفَةِ هَذَا الْعِلْمِ مِنْ أَيِّ مَا جِئْتَ

تَشَاهِدْ وَصِفِ الذَّاتِ بَارْتِفَاعِ السُّتْرِ

فَإِنْ كُنْتَ قَدْ حَضَلْتَ هَذَا فَوَاصِلِ

وَإِنْ كُنْتَ تَرَاهُ فَقِفْ بِبَابِ الْعَصْرِ^(٤)

=المالكي. وليس هناك ما يفيد صحة نسبة هذه المقولة للإمام، ومما يدل على عدم صحة نسبتها إليه أن لفظ الصوفية لم يكن معروفاً في القرون الأولى. المترجم.

(١) المنح القدوسية، مصدر سابق، ص ٢١.

(٢) الديوان، ص ١١٦.

(٣) المقصود هنا علم الشريعة الظاهر.

(٤) العصر أي الزمن الفاصل بين الظهر والمغرب. فالشيخ هنا يطلب من المريد أن يحافظ على التوازن بين الشريعة والحقيقة. قصيدة عليك بتقوى الله، الديوان، ص ١٤٣.

رأينا أن المرید الذي تحقق على المستوى الروحي، بالنسبة للشيخ علاوي، هو عبدُ الله في كل حالة ومقيمٌ لفروضه وامتَمَ النوافل؛ فالشيخ يؤكد أنه بعد شهود تجربة الفناء في الحق الواحد الأحد لا بد من العودة إلى حال الوعي الطبيعي بهذا الدعاء:

واجعل هواناً دوماً إلى الشرع تابعاً
موافقاً بالطبع لخير الخليفة^(١)

الأدب:

الأدب مفهوم جوهري في الثقافة الإسلامية. ويمكن تعريف الأدب اصطلاحاً أنه «العلاقة الصحيحة والمتناغمة بين الكائن ومحيطه»، بالإشارة إلى أخلاق الرسول الكريم وأدبه، فهو عنوان الأخلاق الإسلامية مجتمعةً.

في الصوفية، يصبو الأدب إلى تشكيل «السلوك الصحيح» الداخلي الذي يجب على المرید امتلاكه في سيره في العالم، بحيث تكون كل أفكاره وكل أفعاله متوجهة لله. ويذكرُ الشيخ علاوي، منذ بداية الطريق، أن الأدب يختصر لوحده معنى الصوفية: «التصوف كله أدب»^(٢). فثقافة الأدب تتطلب إذن عملاً روحانياً حقيقياً. وفي قول ماثور صوفي جزائري أن مَثَلُ التلميذ كمَثَلِ الحجر الهابط من أعلى الجبل فهو يصقل جوانبه باستمرار في مياه الجدول حتى يصل إلى السهل مصقولاً.

(١) الديوان، ص ٣٠. الالتزام الجيد، عند أهل السنة على الأقل، يتمثل في الالتزام بتعاليم الشريعة الأساسية واتباع سنة الرسول صلى الله عليه وسلم. كان الشيخ بوزيدي يقول:

«اتبع نهج المصطفى ومراعاة الحدود» (الديوان، ص ١٢٧).

(٢) المواد الغيثة، مصدر سابق، الجزء ١، ص ١٢٣.

يصف الشيخ علاوي في لاميته التلميذ الذي يزينه الأدب :
مُرِيدُ المَعْنَى لَهُ سِمَةٌ فِي وَجْهِهِ
وَنُورٌ عَلَى الْجَبِينِ ضَاءٌ فَتَلَّالاً
تَرَاهُ خَافِضَ الطَّرْفِ يَنْبِيكَ حَالَهُ
مُذَلَّلٌ لِلْوَصَالِ ذُلًّا حَوَى ذُلًّا
قَرِيباً أَدِيباً ذَا حَيَاءٍ وَثِقَةٍ
صَفُوحاً عَنِ الْعِذَالِ مُعْتَبِرَ الْخِلَالِ
لَهُ هِمَّةٌ تَسْمُو عَلَى كُلِّ هِمَّةٍ
فَلَا شَيْءَ يَمْنَعُهُ وَالْوَعْرَ يَرَى سَهلاً
وَلَا لَهُ وَطَرٌ مِنْ دُونِ مَرَامِهِ
فَلَا يَهْفُو لِأَهْلِ كَمَا لَا يَرَى عَذْلًا
وَلَهُ وَصْفٌ جَمِيلٌ يَكْفِي فِي وَصْفِهِ
أَنَّهُ مَرِيدُ الْحَقِّ يَا حَبْذَ النَّزْلِ^(١)

منذ أن تم تأطير الطرق الصوفية والزوايا نسيباً، بدءاً من القرن الثاني عشر، والصوفية تطالب المريد أن يحتك بالمدارس والطرق الأخرى (الفرقاء و«فقراء الله») وأن يتعلم بالتالي الأدب معهم واتجاههم. وفي هذا الأمر بالنسبة للشيخ بوزيدي جانب مهم في السلوك :

مَرِيدِي لَكَ الْبَشَرِي
أَحْفَظْ لِي وَصِيَّتِي
تَأَدَّبْ مَعَ الْفُقَرَا
لِتَسْقَى مِنْ خَمْرَتِي^(٢)

(١) اللامية، ص ١٠.

(٢) الديوان، ص ١١٥.

أحد جوانب هذا العمل الروحاني هو التأكيد على أن مصلحة الجماعة تعلو دائماً على المصالح الفردية. يتحدث أحد الشيوخ عن أولى خطواته في السلوك، يقول: «كنا لا نصحب من يقول "نَغْلِي"»^(١). وفي الطريقة العلاوية، كان يحدث أن يأخذ بعض الإخوة في الزاوية المعطف الذي تقع عليه يده ويستخدم المال الموجود في جيوبه ثم يعيد المعطف إلى المكان الذي وجده فيه.

والأدب مع الشيخ أمر جوهري بطبيعة الحال. وجوهر الأدب معه هو الطاعة له. وهو أدب يطالب به كبار المتصوفة مثل الغزالي، وإن كان الكثير من المسلمين المعاصرين يجدون صعوبة في فهم ذلك. فهم يرون في المبالغة في تبجيل الشيخ وتوقيره نوعاً من الشرك وأمرأ ينكره الإسلام كليةً. «كن بين يدي شيخك كالमित بين يدي مغسله يقلبه كيف يشاء». الشيخ علاوي كان يستشهد بهذا القول المأثور القديم ليلغي أي إرادة فردية للمريد أمام إرادة شيخه^(٢). وعليه، «كان الشيخ يطالب المريد بأن يكون كالشمع اللين بين يديه، وكان منهجه غاية في الصرامة»^(٣). مع ذلك، بقراءتنا لبعض الأبيات، ندرك أن ليس كل المريدين على هذا القدر من الطاعة، بل منهم من كان حروناً:

يَا مَرِيدَ السُّرِّ سَلِّمْ
لَا تَنْكُرْ عَلَيْنَا
خَلِّ فَهْمَكَ عَنِّي وَأَقْدِم
كَيْ تَأْخُذَ عَلَيْنَا

(١) السهروردي، آداب المريدين، القاهرة، بدون تاريخ، ص ٧٦.

(٢) معراج السالكين، مصدر سابق، ص ٢٧-٢٨.

(٣) Un saint musulman du xxe siècle, Martin Lings، مصدر سابق، ص ١٢٤.

إن كنت من قبلي تعلم
لا نحتاج إلينا^(١)

ذلك هو جواب الشيخ لأحد التابعين في الطريقة وقد اتخذ مواقف معاكسة لمواقف شيخه حول نقاط لا نعرف تفاصيلها^(٢). الواقع أن المريد غالباً ما يطرح لا شعورياً عيوبه الشخصية في مواجهة شيخه، لكن هذا الأخير، وبفعل البركة الفطرية لوظيفته كمرشد ومعلم، غالباً ما يتمكن من تحويل ذلك إلى طاقة إيجابية.

ونقرأ في قصيدة أخرى التحذير ذاته، لكن الخطاب هنا يبدو عاماً أكثر من سابقه:

يا مريد الوصال سلم لحالي
ذا مقام الكمال فيه رسخت
يا من تهوى ما نهوى اخلع نعل السوى
في المقدس طوى كما أنا خلعت^(٣)

على المريد، بالطبع، الإنصات إلى نصائح الشيخ وأن يتبناها مباشرة بحيث لا يضطر الشيخ إلى تكرارها:

أيامريد الله نعيد لك قول إضفّه

لدينا قصيدتان للشيخ بوزيدي وعلاوي تبدآن بهذا الشكل وقد كتبنا باللهجة العامية لإحداث وقع أشد على السامع^(٤). فالواقع أن الشيخين غالباً ما يشكوان من تكرار التعليم نفسه دون أن يدخل ما يقولانه قلب

(١) يا مريد السرّ سلم، الديوان، ص ٥١.

(٢) انظر التعليق في طبعة تونس، ١٩٢٠، ص ٤٤.

(٣) يا مريد الوصال، الديوان، ص ١١٠. وقد مرت معنا تنمة الأبيات.

(٤) أيامريد الله نعيد لك القول، الديوان، ص ٧٢ و ١١٨.

المريد أو أن يؤثر فيه جذرياً، ولعل هذا الأمر ليس حصراً على التعليم في الطرق الصوفية، بل هي شكوى عامة.

الصدق والعزم:

في كثير من كتب التصوف، الصدق هو أساس السلوك، وبعض الشيوخ يعدونه الضمانة الوحيدة في السير على الطريق. والواقع أن بوسع المرء الحصول على فتاوى أو تساهلات في الأمور الشرعية، إنما ليس في الحياة الصوفية الأشبه بحد الشفرة. فإن لم يكن ذهن التلميذ حاداً وحاضراً أو إن لم تكن لديه ثقة متينة بشيخه، فسيترك شيخه ذلك فوراً وسيؤثر ذلك على كامل الطريق ويشوّهه. الأبيات التالية أنشدها الشيخ علاوي بعد أن تم تعيينه خلفاً للشيخ بوزيدي، ليختبر صدق المريدين له وولاءهم:

أحبتي إن كنتم على صدق من أمري
فذاك نفس السبيل سيروا على سيري
فلمست على شك تالّله ولا وهم
أنا العارف بالّله في السر والجهر^(١)

فالشيوخ الثلاثة يحثون تلاميذهم على بذل الجهد الذي يرد كثيراً جداً بصيغة جهاد واجتهاد^(٢)، والمبادرة والهمة. إنه «الوقود»^(٣) والطاقة التي لن يسع السالك بدونه الوصول إلى أي نتيجة. يصيح الشيخ علاوي قائلاً:

(١) الديوان، ص ٤٩.

(٢) في مصطلح الصوفية، الجهاد هو جهاد المرء لشهواته الظاهرة؛ أما الاجتهاد فهو ما يبذله المرء من مجهود فكري. لكن الحدّ بين الكلمتين دقيق جداً، بل هو غير موجود.

(٣) الشيخ بوزيدي، الديوان، ص ١٣٥: يسقوك من خمرها فيها نار الوقود.

فشمر عن ساق الجد وانهض لأمره
وخذ عنه علوماً رخيصة وقد تغلا^(١)

نعم، إن الوقت لقليل:

أيـا صـاح فـلـتـجـتـهـد
إن العـمـر لـمـحـدود^(٢)

ويدلي الشيخ عَدَّة بدلوه فيقول:

يا طالب الله بادر واغتنم وقتاً ثميناً
جاءتك فيه البشائر عن قدوة المهتدين
إمام به تفاخر كل من في العالمينا
باب الله به عامر ملجئاً للقاصدين^(٣)
بهذا التوجيه الروحي فقط، بوسع المريد أن يخرج من حالة «الغفلة»
التي تتصف بها النفس الإنسانية.

كم مريدٍ سقيته من قيود فكيته
من الغفلة يَقْضِيهِ كسيته بنعم الثوب^(٤)

في شرحه لأبيات الشيخ البوزيدي هذه، يؤكد الشيخ علاوي أن
الغفلة واللهو من أعظم المصائب على المريد لأنها تطمس القلب عن
مشاهدة أسرار الرب^(٥).

(١) اللامية، ص ٥.

(٢) الشيخ علاوي، ص ٤٠.

(٣) الشيخ عدة، قصيدة يا طالب الله بادر، الديوان، ص ١٥. والشيخ يتحدث عن نفسه هنا.

(٤) الشيخ بوزيدي، الديوان ص ١٢٤. يَقْضِيهِ؛ عامية جزائرية أي أبْقَظْته.

(٥) معراج السالكين، مصدر سابق، ص ١٨.

الصبر:

الصبر والتحمل فضائل قرآنية عظيمة. وهي تشكل، بطبيعة الحال، إحدى اختبارات الطريق. وفي سورة الكهف تذكير كيف نَقَدَ صَبْرُ سيدنا موسى فاصطاد سمكة من البحر مخالفاً أوامر شيخه الخضر، تلك الشخصية المُلغزة^(١). وفي البيتين أدناه للشيخ عَدَّة شهادة كافية على ذلك، وقد سارت بهما الركبان لشهرتهما:

فَاضْطَبِرْ خِلْيَ وَصَابِرْ^(٢) وَارْضَ بِالَّذِي رَضِينَا

عَسَاهَا تَحْلُو الْمَرَائِزُ فَتَحْظَى بِمَا حَظِينَا^(٣)!

الواقع أن ذلك هو آخر ما أوصى به الشيخ، وقد كتب الأبيات بقلم الرصاص على ظهر ظرف نقلها إلى الشيخ خالد بن تونس الشيخ حاج المهدي الذي توفي في ظروف غامضة وعمره ٤٧ عاماً...

تحقيق الله في ذاته:

والآن، على المريد الذي اتبع المسار الذي حدَّده الشيخ بوزيدي جيداً بإرشاداته وتعاليمه «أن يخرج عن نفسه وفعله ووصفه»^(٤) حتى يكون أهلاً للمقام التالي «يا مريد الدخول حضرة مولاه ويحيى دائماً على الدوام [روحياً]»^(٥). ولكن، ما هي هذه الحياة الخالدة؟ هنا نلمس جوهر الإرشاد الروحاني الصوفي. فوظيفة الشيخ، كما يقول الشيخ عَدَّة، هي

(١) سورة يوسف، الآيات ٦٢-٨٢.

(٢) في إشارة إلى الآية ٢٠٠ من سورة آل عمران.

(٣) الشيخ عَدَّة، قصيدة يا طالب الله بادر، الديوان، ص ١٦.

(٤) الشيخ بوزيدي، الديوان، ص ١٣١.

(٥) نفسه، ص ١٢٢.

أن يقود المرید إلى معرفة حقیقته الداخلية التي لیست سوى الحقیقة الإلهیة^(١)! إن الغشاوات والأوهام التي تغطي قلب المرید لتعمل على حجبها، كما یقول الشیخ بوزیدی:

فسرك مرموزٌ في نفسك إن قلت
فإنك عين السر وأنت لم تدري^(٢)

وهو ما يؤيده الشیخ علاوي:

إن كان في زغمك أمرٌ صعب
أحسن فينا ظنك بضحي قريب
لأنه إنك كيف يغيب
من عجب القذرة تجهل مفنأك
وأنت في الحضرة لا من معك^(٣)

وقد ورد عن الشیخ علاوي قوله «ابحثوا عن الله، تجدون الأنا. ابحثوا عن الأنا، تجدون الله»^(٤). وفي مقابلة للشیخ مع الدكتور كاريه، قال: «لكي تصبح واحداً منا وتدرک الحقیقة، عليك إبداء الرغبة الشديدة في الارتقاء بفكرک فوق نفسك. وهذا أمر لا نقاش فيه ولا رجوع عنه»^(٥).
فشیخ الطريقة، في الواقع، لیس سوى مرآة تنعکس علیها «أنا» المرید:

(١) الشیخ عدة، الديوان، ص ١٤.

(٢) الديوان، ص ١٤٢.

(٣) الديوان، ص ٥٨.

(٤) انظر Cheikh Al Alâwî. Document et témoignages, Johann Cartigny، مصدر

سابق، ص ٨٥.

(٥) Le Cheikh El-Alaoui. souvenirs, Dr Marcel Carret، مستغانم، ١٩٨٧،

ص ٣٣.

ماذا يخفّاك سرّ حواكا

افهم معناكا ما لك عنك من حَجِيب^(١)

وعلى المرید إذن أن يدرك الخطاب الإلهي في كلام الشيخ نفسه:

وافهم عن الله

ما تسمع مني^(٢)

ونجد في الأبيات التالية النصّح ذاته الذي يحث المرید على استبطان
بَوَاطِنَ ذَاتِهِ:

والتفت لشكلك فيه نصيب

نتائج الفكرة فيها هُداك

تصفولك المرأة ترى وجهك^(٣)

الواقع أن الأمر كما يؤكده القرآن الكريم ﴿فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ
اللَّهِ﴾ (سورة البقرة، ١١٥). فالله ينعكس في خلقه، خاصة في بني آدم.

تلك هي عقيدة التوحيد عند المتصوفة المسلمين وستحدث عنها في
فصل خاص لأنها تجربة خاصة! أما الآن، فسنشير من ناحية إلى قوة
تلك العقيدة في التعليم الصوفي ومن ناحية أخرى إلى ضرورة أن يبدل
الشيخ ويتنقل، في خطابه مع المرید، بين عقيدة التوحيد المطلقة والثنائية
التي تحكم البشر:

وجه وجهك لوجهه

واهتزاز اشتياقاً له

(١) الشيخ علاوي، يا خلي فاشطح وغن وافرح، الديوان، ص ٥٤.

(٢) نفسه، ص ٢٦.

(٣) الديوان، ص ٥٩. تصيب؛ عامية جزائرية أي ترى.

اخفض الطرف لـديه
 وانظر في ذاتك تراه
 أين أنت من حسنه
 تالـله لست سواه
 إن قيل من تعني به
 صرّح وقل هو اللـه
 أنا فيه فإني به
 يراني كما نراه^(١)

وفي القصيدة التالية، يُنهي الشيخ علاوي كلامه بوقفة على ما سنعرّفه لاحقاً بالهوية المطلقة:

حضّر قلبك وغب عنك في اللـه
 واخفض بصرك لكي تراه
 شربك منك أعرف نفسك باللـه
 هو عينك لست سواه^(٢)

وها قد عدنا إلى تلك المقولة المركزية في التعليم الصوفي: «اعرف نفسك تعرف ربك»! يفسر الشيخ علاوي في تعليقه على حِكَم أبي مدين هذه النقطة بقوله: «والعاقل لا يخفى عنه أن الله تبارك وتعالى أقرب إليه من نفسه. وإذا كان كذلك، فهل العرش يوجد فيه من القرب ما ليس في الإنسان؟ كلا، إنما هو أقرب إليه من جبل الوريد»^(٣). ثم يورد شعراً لتوضيح تلك الحقيقة؛ شعر من نظمه هو أولاً:

(١) الشيخ علاوي، يا مريداً فزت به، الديوان، ص ٤٧.

(٢) نفسه، أهل الهوى العارفين بالله، الديوان، ص ١٠٧.

(٣) سورة ق، الآية ١٦.

دَوَّرَ فِي ذَاتِكَ وَافْهَمَ صِفَاتِكَ
رُوحَكَ دَعَاكَ لَكَ فِيهَا سِرٌّ عَجِيبٌ
مَاذَا يَخْفَاكَ سِرُّ حَوَاكِ
فَافْهَمْ مَعْنَاكَ مَالِكَ عَنْكَ مِنْ حَجِيبٍ

ثم يورد أبياتاً لشاعر مجهول:

بِاطْأَلِ الْحَقِيقَةِ اسْمِعْ لِي مَا أَقُولُ
مِنْكَ هِيَ الطَّرِيقَةُ وَلَكَ الْوَصُولُ^(١)

وإن كان الشيوخ الثلاثة يتوجهون في خطابهم دائماً للطلبة والمريدين، إلا أن قصائد الديوان ليست في أي حال من الأحوال دليلاً إلى التصوف أو عملاً بحثياً عن الطرق الصوفية. فليس فيها كلام عن المقامات التي يتدرج خلالها المتصوفة ولا وصف دقيق للأحوال التي يقف عندها أهل الطريقة. قد يمر ذكر المقام أو الحال في السياق، إنما ليس بطريقة منهجية ومنتظمة؛ فالعرفان والصدق والصبر كلها مقامات، بينما التأمل والقرب والفناء في الله عموماً ما ينظر إليها كأحوال. مؤكداً أن في القصيدة اللامية عناصر تعليمية تربوية حول صفات المريد، لكن الشيخ لم يتكلم في القواعد الأساسية للسلوك وأدب الصوفي حقيقةً إلا في كتابه منهاج التصوف الذي كتبه في آخر حياته.

المُعَلِّمُ الرُّوحِي أَوْ الشَّيْخُ:

ضرورة المرشد في الطرق الصوفية:

يؤكد كبار العلماء، وفي مقدمتهم الشيخ الغزالي (توفي سنة ١١١١) وشيوخ التصوف بطبيعة الحال، على ضرورة أن يكون للمرء مُعَلِّمٌ

(١) الشيخ علاوي، المواد الغيثة، مصدر سابق، ص ٥٧-٥٨.

وأستاذ بمجرد أن يخطو في طريق التصوف. فالواقع أن في سلوك الطريق، أي الرحلة الداخلية التي تسير بالإنسان المسجون داخل أنه إلى حال «الإنسان الكامل» الكامنة فيه، الكثير الكثير من المطبات والمخاطر فلا يسعه أن يقطعه بمفرده. وكان الشيخ أبو يزيد البسطامي يقول: «من لم يكن له أستاذ فإمامه الشيطان». يقول الشيخ أبو مدين: «من لم يأخذ الأدب من المتأديين أفسد من يتبعه»، وفي تعليقه على هذا الكلام، يشدد الشيخ علاوي على هذا الأمر ويكرر القول بضرورة اتخاذ شيخ مؤدب مُرشد^(١)، ويقول في الديوان:

فإن كانت لك في الله رغباً

صحبتنا شرط ولا ارتباب^(٢)

والواقع أنه:

لا يدرك معنى الحقيقة مُهملٌ

إلا من له شيخ من أهل الطريقة

يريك فتدرك من نفسك نهضة

تميط عنك اللثام في أدنى مدة^(٣)!

واللقاء الأول بين الشيخ والمريد، جسدياً كان أو روحياً، قد يكون

حاسماً:

وينهض بك في الحال عند لقائه

ويضع لك قدماً في السَّير إلى المولى^(٤)

(١) المواد الغيثية، مصدر سابق، ص ١٠٧.

(٢) الديوان، ص ٤٩. في مصطلح الصوفية، يطلق على العلاقة مع الشيخ اسم «الصحبة»، وهي العلاقة نفسها التي كانت تربط الرسول بأصحابه.

(٣) الشيخ عدة، ألف الله سيفي، الديوان، ص ٣٣.

(٤) الشيخ علاوي، الديوان، ص ١١.

في الصوفية، هناك طرق مختلفة لتوجيه المريد نحو شيخه. إحداها أن على المريد أن يشاهد الشيخ ليتلقى في قلبه تأثيره الروحي. وقد طور أتباع النقشبندية صيغة تدعى «رابطة الشيخ»، أما بقية الطرق الصوفية فليس هناك قاعدة واحدة ولكل منها صيغتها. بعضها يذهب إلى التلميح بأن الشيخ هو «القبلة» الحقيقية. وللشيخ بوزيدي شعر يحذر فيه من هذا القول:

إذا عرفت الخالق ترتاح عما سواه
وإذا جهلته فينا^(١) محال عينك تراه^(٢)

وما رأي الشيخ علاوي بمختلف عنه:
اسمع قولي لكي تبقى بالله
وانظر حالي تعرف الله^(٣)

الإذن:

المرء لا يصبح شيخ طريقة بالارتجال. والعرف أن الشيخ عادة ما يعين خليفته قبل أن يموت، وأحياناً يقوم بتعيين الشيخ المجلس الأعلى في الطريقة. وفي كل الأحوال، إنما يأتي الإذن من الله، مثلما يصرح الشيخ بوزيدي:

أذني بالتربيته لرجال الصوفيّه
نَسَقِي الناسَ الكُلِّيّا بلا حَدٍّ وَعَدَدٍ^(٤)

(١) أي «في شخص الشيخ».

(٢) قصيدة أيا مريد الله، الديوان، ص ١١٩.

(٣) الديوان، ص ١٠٧.

(٤) الديوان، ص ١٣٣.

أما الشيخ عَدَّة، فيؤكد أنه لم يصبح شيخاً وداعية للناس إلا بأمر من الله جل جلاله^(١).

والشيخ الصوفي أيضاً «ورث محمدي» بالبدئية كما مرّ معنا، وقد «كساه رسول الله ثوب خلافة» حسب ألفاظ الشيخ علاوي^(٢).

أحياناً يكون الاختيار مفاجئاً حتى للشيخ نفسه الذي وقع عليه الأمر ليكون مرشداً وقطباً. هذا على الأقل ما يصرح به الشيخ علاوي عندما يتحدث عن المهمة التي أوكلت إليه: «وقد وقع لي مثل ذلك لما أقامني الله في مقام الإرشاد، وكنت لا أرى لنفسي استحقاق ذلك، ولكن لما تحققت إقامة الله إياي في ذلك المقام انطرحْتُ بين يديه بدون أن أتكلف إلى شيء لعدم رغبتي فيه وقلة استعدادي لذلك الشأن. فكان الحق ينوب عني في أشياء لا خبر لي بها»^(٣).

ومع ذلك، فالولي مدرك ببصيرته ومنذ نعومة أظفاره للمهمة التي ستُلْقَى على عاتقه:

فَلَمَّا الْإِذْنُ سَابِقاً وَالْيَوْمَ

بِنَشْرِ مَا خُفِيَ عَنِ الْعَوَامِ^(٤)

وهذا المفهوم موجود بقوة عند الشيخ عَدَّة:

لَا حَظُّونِي [أَهْلَ اللَّهِ] مِنْذَ عَهْدٍ

كُنْتُ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا^(٥)

(١) قصيدة قمتُ أدعو بأمره، الديوان، ص ١٥.

(٢) انظر أعلاه، ص ١١١.

(٣) Sagesse céleste، ص ٤٠٩.

(٤) الشيخ علاوي، الديوان، ص ٤٦.

(٥) الديوان، ص ٢٧.

دعائي داعي الله والله شاهد

وقد كدت لم أزل في مهدي ومضجعي^(١)

فما يحمله هؤلاء الناس داخلهم «أمر عجيب» حسب تعبير الشيخ علاوي^(٢)، إنه «سر إلهي» وعليهم إفادة المريد بعلمهم^(٣).

القوة الصوفية:

يسقي الشيوخ المريدين خمراً فيها «نار الوقود»^(٤). فالشيخ في الواقع:

عزيز حوى عزيزاً حل في قلبه

ولله العزة والرسول وللولا^(٥)

فالتريق التي يقترحها هؤلاء المتصوفة طريق من الطراز الأول، وهو ما يعلنه الشيخ علاوي لتلامذته:

بشراكم خلاني بالقرب والتداني

جمعكم في أمان ما دمت في حزب الله

الرضى مع الرضوان والرحمة كذا الغفران

أنتم حزب الرحمان أنتم أولياء الله

(١) الديوان، ص ٣٧.

(٢) منهاج التصوف، مصدر سابق، ص ٩٦.

(٣) «فلا شيخ إلا من يجود بصره»، الشيخ علاوي، اللامية، الديوان، ص ٦.

(٤) الشيخ بوزيدي، الديوان، ص ١٣٥.

(٥) إشارة واضحة لسورة المنافقين، ٨: ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾. الشيخ

علاوي، اللامية، ص ٦.

طريقكم لا تغور محبكم لا يبور

تالله لكم ظهور في جميع خلق الله^(١)

في الأبيات التالية، نحن أمام نعمة جديدة جذرياً يطغى فيها الجلال على الجمال؛ فالشيخ يلجأ للمرة الأولى إلى الإشادة الضمنية بأجداده العرب والفخر بهم، يقول في أبيات ذات نعمة سريعة:

كم سبيننا من عاشق

كم يسرنا من همام

كم رفمنا من رقيق

لمشاهدة الكرام

كم عصرنا من رحيق

كم سقينا من إمام

كم هدينا من فريق

إلى محضر السلام^(٢)

فقد أكد الشيخ في الأبيات لتوه أعلاه تفوق طريقته مقارنة بالطرق الصوفية التي كانت على الساحة في ذلك الزمان:

جاء الوقت للشروق

فاز البدر بالتمام

جاء نهجي للطرق

كشمس على علم^(٣)

ثم يخاطب الشيخ علاوي المريد زاجراً إياه بقوله:

(١) الديوان، ص ١٧.

(٢) الديوان، ص ٢١.

(٣) نفسه.

إن شئت تدري تفرج وتسري
خذ عني سري به تلقى الله
إنني عارف بذى اللطائف
أيها الخائف ادنُ ترى الله^(١)

الشيخ عَدَّة يربط بين مكانة الطريقة والظروف الصعبة المحيطة في ذلك الوقت من الاستعمار الفرنسي إلى فقدان نقاط العلام الدينية عند الجزائريين... إلخ:

طريقتنا في زماننا
ذخر ومُنَى لسالكه^(٢)

وبفضل تلك الكفاءة التي تتحلى بها الطريقة، بوسع المريد أن يحقق نفسه سريعاً على طريقة الشيخ علاوي:

فمن كان في اجتهاد طالباً يريد الله
يأت ولو بالتجريب فله مئاً نصيب

هذا مسلك قريب أتاناً من فضل الله [...]

يوافقني في أيام لا نطلب منه أعوام
فإن حصل المرام يكون عبداً لله^(٣)

يقول الشيخ علاوي شارحاً الأمر: «فما طالت الطريق إلا على من لم يحقق ما وراء ذلك، فتجده يتخبط في ظلمات بعضها فوق بعض»^(٤). ثم يروي تجربته الشخصية فيقول إنه تحصّل، بمجرد أن أصبح تلميذاً لدى

(١) قصيدة مريداً بادر، الديوان، ص ٦٦.

(٢) الديوان، ص ١٨.

(٣) الشيخ علاوي، بشراكم خلائي، الديوان، ص ١٩.

(٤) الشيخ علاوي، Sagesse céleste، مصدر سابق، ص ٢١٠.

الشيخ البوزيدي «فكان أستاذنا الشيخ سيدي محمد البوزيدي رضي الله عنه ليس بينه وبين المريد إلا أن يرضى عليه. فقد لاقيناه وليس فينا من قابلية الطريق إلا مجرد المحبة، فما مرت علينا أيام إلا وصرنا في مقام يعجز عن وصفه بدون استعداد لذلك»^(١). ولا يألو الشيخ يقول: ألسنا نحكم على الشجرة من ثمارها؟

طَابَ الْأَصْلُ مَنْئُا

وَالْفَرْعُ اسْتَوَى

فَوَصَّلْنَا جَنَى

طَابَ لِلنَّجْوَى^(٢)

وفي ذلك حقيقة صوفية معروفة جيداً، إذ تظهر على التلاميذ الحقيقيين صفات شيوخهم وأخلاقهم:

طَابَ فَرْعِي بِالْعُرُوقِ

فَاحْ الزَّهْرُ فِي الْأَكَامِ^(٣)

الفرع هنا هو الطريقة التي أسسها الشيخ، وأصلها «الجذع» المحمدي، وما «الزهر» إلا نضج التلاميذ وتفتحهم الروحي عبر المكان والزمان.

وقد حصل الكثيرون من تلاميذ الشيخ علاوي على «الفتح الرباني» لشدة التزامهم بالخلوات بشكل خاص. وما كان لهذا الأمر أن يمر دون أن يثير الغيرة لدى شيوخ الطرق الأخرى. يتحدث الشيخ عدّة عن اعتزال التلميذ الناس لمدة أسبوع، ويؤكد أن هذا النوع من التحقيقات أمر نادر في تاريخ التصوف. ويروي أحد تلاميذ الشيخ علاوي الأمر بقوله: «ما

(١) نفسه، ص ١٣٠.

(٢) الديوان، ص ٦٢.

(٣) الديوان، ص ٢١.

من شك أن الفقراء كانوا يميلون إلى الحديث عن تحقيقهم بتجريد مبالغ فيه؛ والحقيقة أن كثيراً منهم كانوا يصلون على الأقل إلى درجة من التحقيق وأن الزاوية بأكملها كانت تهتز من السكر الإلهي^(١). أما الشيخ علاوي، وهو المعني الأول بالموضوع، فيتحدث عنه بتفصيل أكثر مبيناً درجات ذلك. ففي الحوار التالي مع طبيبه، الدكتور كاريه، يسمع الرجلان صوت أحد المريدين وهو في خلوته يلهج باسم الله بشدة، فيسأل الطبيب الشيخ «ما الهدف من هذا التأمل؟»، فيجيبه الشيخ: الوصول إلى حال التحقق في الله، فيسأل الطبيب: وهل يصل جميع التلاميذ إلى تحقيق ذلك التحقيق؟ يجيب الشيخ: نادراً. فهذا أمر لا يستطيعه إلا قليل من الناس. فيسأل الطبيب مجدداً: إذن، من لا يتمكن من تحقيق ذلك سيصاب بالإحباط؟، فيقول الشيخ: إطلاقاً، إنهم يرتقون دائماً درجة بحيث يحصلون على الأقل على السلام الداخلي^(٢).

فإن وجد السالك طريقاً روحياً أكثر ملائمة من طريق الشيخ علاوي أو «مَنْجَمًا» روحياً أغنى وأثري، يأمره الشيخ باتباع تلك الطريق، منبهاً إياه في الوقت نفسه إلى الخطأ الذي يقع فيه فطريقته متقدمة على سواها^(٣). وكان الشيخ أبو الحسن الشاذلي يقول الشيء ذاته: «اصحبوني ولا أمنعكم أن تصحبوا غيري إن وجدتم منهلاً أعذب من هذا المنهل فردوا» [مسالك الأبصار ٣٤٥/٨]. وعليه، كان الشيخ علاوي يجيز للمريد الذي تتلمذ على يد شيخ لم يكن مناسباً له أن يتخذ شيخاً آخر^(٤). ويروى في هذا السياق أن أحد الشيوخ في المنطقة أعرب ذات

(١) Un saint musulman du xx siècle, Martin Lings، مصدر سابق، ص ١٢٤.

(٢) Le Cheikh El-Alaoui, Dr Marcel Carret، مصدر سابق، ص ٢٤.

(٣) الشيخ علاوي، الديوان، ص ٥٢.

(٤) المنح القدوسية، مصدر سابق، ص ٢٢٥-٢٢٦.

يوم عن فخره بأنه أخذ تلميذاً من تلاميذ الشيخ علاوي. فما كان من الشيخ إلا أن قال إن كان قد دله على الله، فهو في الحقيقة قد دله عليه، وإن كان قد أوصله لمكان آخر، فهو حقاً قد أخذه.

التربية الصوفية:

الرفيق والمعلم:

على الشيخ، كما رأينا، أن يأخذ بيد المريد حتى يكتشف حقيقة نفسه. فهو مرآته نوعاً ما، إنما لا يسعه القيام بالمهمة بدلاً عنه. ولهذا السبب، هو يرافقه على طول الرحلة والطريق ناصحاً له ومرشداً:

ننصح له في الطريق يجعلني فيها رفيقاً

نريه معنى التحقيق خالصاً لوجه الله^(١)

رافقني يا خُلِّي لَكِي أوصيك

ودعني وحالي حتى أرىك

راقبني في الكل خصوصاً فيك

وَمَنْ كَانَ مِثْلِي بِفَهْمٍ عَلَيْكَ

فَمِنْ وَرَأْيِ شَكْلِي سَرِّ يَحْوِيكَ

وفي الظاهر فعلي يصعبُ عليك^(٢)

والشيخ عطفٌ مع تلامذته حنون، يُظهر لهم الرقة والترحيب^(٣)

ويجود بالبركة دون حساب:

(١) الشيخ علاوي، بشراكم خلائي، الديوان، ص ١٩.

(٢) نفسه، ص ١٠٠.

(٣) منهاج التصوف، مصدر سابق، ص ٩٦.

فلا شيخ إلا من يجود بسرّه

حريصٌ على المريد من نفسه أولى^(١)

نُوتِي الحَكْمَةَ وَلَا نَحْرَمَ

مَنْ حَظُّهُ فِينَا^(٢)

فكان الشيخ علاوي يشمل بدعائه وتضرعه إلى الله جميع تلاميذه:

فَاللَّهُ يَعْمَلْ بِشَأْنِي

يَحْفَظْنِي فِيمَا بَقِيََا

وَيَحْفَظْ جَمِيعَ إِخْوَانِي

مِنَ الْفِتَنِ الْقَلْبِيَا

وَمَنْ دَخَلَ فِي دِيْوَانِي

وَمَنْ حَضَرَ فِي جَمْعِيَا

وَمَنْ رَأَى مَنْ رَأَى

إِذَا كَانَتْ لَهُ نِيَّآ^(٣)

وقوله:

اجْعَلْنِي غَدًا فِي أَمْنٍ

مَنْ وَقْفَةٍ لَا نَرْضَاهَا^(٤)

(١) الشيخ علاوي، اللامية، الديوان، ص ٦. فكل شيخ، في هذا المعنى، هو خليفة للرسول: ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾ (التوبة، ١٢٨).

(٢) الشيخ علاوي، الديوان، ص ٥٢. هنا أيضاً إشارة إلى النموذج المحمدي الذي وصفه القرآن في أكثر من موقع بالحكمة.

(٣) يا مَنْ تريد تدري فني، الديوان، ص ٢٤.

(٤) الإشارة إلى يوم القيامة الذي سيعرض فيه البشر على رب العالمين فرادى.

أنا ومن كان مني ومن للصحبة رعاها^(١)

يقال في التراث الصوفي إن بعض الشيوخ يُعلّمون بالنظر ويرشدون مريديهم على الطريق بلغة العيون. ثمة مثل فرنسي يقول «العيون مرآة النفس» ولا بد أن له ما يقابله في اللغات الأخرى^(٢). وهذا ينطبق على عامة الناس؛ فما بالكم بنظرة الرجال الذين حصل لهم التحقق في الله، خاصة إن كانت مهمتهم إيقاظ النفوس؟ فكان الشيخ أبو الحسن الشاذلي يقارن نفسه بالسلاحفة التي تربي صغارها بالنظر، أما الشيخ علاوي فإنه يجعل من ذلك شرطاً من شروط التمكن من الطريق:

ومن لم يُغن المريد عند نظره فهو في قيد الجهل يعتمد الجهل^(٣)
وهو ما نجد صدهاء في البيت التالي للشيخ عدّة متكلماً عن الشيخ علاوي:

بالنظرة يشفي من الأسقام يشفي من كل اغلال

إذا تلازم بالدوام ترى البرهان الجالي^(٤)

كُتبت هذه القصيدة بعد رحيل الشيخ علاوي جسداً؛ لكن الشيخ عدّة، وهو خليفته في المشيخة، كتبها بصيغة الزمن الحاضر وما ذلك إلا لأن تأثير النظر يبقى ويدوم في حضور الشيخ وفي «روحانيته».

(١) الديوان، ص ٣٣.

(٢) لجلال الدين الرومي قول: «والنور الذي في العين فليس إلا أثراً من نور القلب، وأما النور الذي في القلب فهو من نور الله». المترجم.

(٣) الديوان، ص ٥. والشيخ يفصل الأمر أكثر في كتابه المواد الغيبية، مصدر سابق، ص ١٢٩.

(٤) الديوان، ص ١٢.

طبيب النفوس :

كما يعالج الطبيب أمراض الجسد وأوجاعه، يعالج شيخ الطريقة النفس أو الأنا عند تلامذته تحضيراً لهم لتحصيل السر اللطيف الذي يمتلك زمامه، وهو الفناء في الله :

عِنْدِي لِلْخَلْقِ الدَّوَا عِنْدِي لِمَخْوِ السُّوَى

لَا نَزْجُوبُهُ سَطْوَهُ غَنِيٌّ بِفَضْلِ اللَّهِ^(١)

وفي البيت التالي، يشير الشيخ عدّة إلى الشيخ علاوي، دون تصريح باسمه، بكلام يحمل مغزى عيسوياً :

طُبُّهُ يُبْرِي السَّرَائِرَ يُحْيِي مَنْ كَانَ دَفِينًا
يُفْنِيكَ عَنِ الظُّوَاهِرِ يَبْقِيكَ فَرْدًا أَمِينًا^(٢)

ولكن، لا بد للمريد أن يدرك داءه وأن يطلب العلاج. وبهذا المعنى الزاجر يبدأ الشيخ علاوي قصيدته «أقدم يا معني» :

أَقْدِمْ يَا مُعْنَى إِنَّ رَمَمْتَ الْوَدَا
وَاسْأَلْ وَتَمَنَّيْ عَنَّا مَاتَهُوَى

وينهيها على الموضوع نفسه :

تَهْيَا لِحَسَنَّا وَاشْرَبْ كِي تَرَوَى
وَلَا فَاتَرْكِنَا فِي حَيْزِ النَّوَى
إِذَا لَمْ تَجْعَلْنَا طِبًّا لِلْجَوَى
كُلْ أَمْرِيءَ مَنَّا لَهُ مَانَوَى^(٣)

(١) الديوان، ص ١٩.

(٢) الشيخ عدّة، الديوان، ص ١٥.

(٣) الشيخ علاوي، الديوان، ص ٦١-٦٢.

وفي قصيدة «يا ساقى الخمرة»، يعود الشيخ للكلام عن وظيفة الشيخ
العلاجية الدقيقة:

أنت مع نفسك تظهر نجيب لكن في شرك شك وريب
لا ينفع في مرضك إلا الطبيب إن جئته تبرأ من الهلاك
أراك في فترة فما دهاك إني طبيب جرحك يا ذا المصيب
أشفقتُ من أمرك الله رقيب أنت مع ضعفك عني تعيب
أراك في خيرة يصعب هُداك ما دمت في غمرة تتبع هواك^(١)

وظيفة شاقة:

مهمة شيخ الطريقة فيها الكثير من القسوة والخشونة وقد اشتكى
الشيخ في أكثر من مكان من تعبهِ من إرشاد الناس. فها هو يناجي نفسه
في قصيدة «يا ساقى الخمرة»:

اعيبث من نُصْحك يا ذا الكئيب
اللّه في عونك هو المجيب
يفك لك أسرك أمرٌ صعب
كفاها من حسرة تجهل مولاك [...]
إني حليف نُصْحك قولي مُهيب
إن شئت أن تنفك من ذا اللهيب
أَتَبَع لَنَا واسلك نهجي قريب
قريبٌ بالمرّة فياليتك
تتبع له شبراً تبلغ منك^(٢)

(١) نفسه، الديوان، ص ٥٩.

(٢) نفسه، الديوان، ص ٥٩-٦٠.

وعلى الشيخ أن يظهر تارة جمالاً ورقة وتارة جلالاً وصرامة في
إرشاده وتعليمه كما في المقطع التالي:

مَنْ لَا يَرْضَانَا مُحْرُومٌ هَوَانَا هُوَ فِي عَنَّا حَتَّى يَلْقَى اللَّهَ
أَحِبَابِي حَازُوا وَثْمَ امْتِازُوا فُزْنَا وَفَازُوا بِقُرْبِنَا اللَّهُ^(١)

يقول الشيخ خالد بن تونس إن الشيخ أحمد علاوي «حتى عندما
يغضب، كان يعيش سلاماً داخلياً. وليس إظهار الغضب سوى أداة لتمرير
رسالة ما يريد»^(٢). أما التعب والإعياء الحقيقيين فأكثر ما نشعر
بثقلهما في قصيدة «الذكر أسباب كل خير» التي كتبها الشيخ باللغة العامية
ويشتكي فيها من تكاسل تلامذته في جلسات الذكر ذات المكانة
الجوهرية في الصوفية:

يَا رَبِّ عَمَّتِ الْمَصَايِبُ
وَالذِّكْرُ اثْقَالَ فِي اللِّسُونِ [...]]
مَا يَنْفَعُ وَعَظٌ فِي أَرْبَابِ الْمَعْصِيَةِ
أَعْيَيْتُ أَنَا مِنَ النَّذِيرِ
أَيْنَ أَقْوَالِي مَعَ أَقْوَالِ الْأَنْبِيَا
الذِّكْرُ أَسْبَابُ كُلِّ خَيْرٍ
النَّايِمُ فِي الْقَرِيبِ يَفْطِنُ
وَالْمَمِيتُ مَا لَهُ أَحْسَاسُ

(١) نفسه، الديوان، ص ٦٦.

(٢) الشيخ خالد بن تونس، La Fraternité en héritage. Histoire d'une confrérie soufie، باريس، منشورات ألبن ميشيل، ٢٠٠٩، ص ١٢٩.

كيف فاش القول فيه يمكن
راني نبنني بلا أساس
الناس احوالها تجنن
تسمى في المقت والفلاس
لحسن الحظ أن الصورة تصبح أكثر إشراقاً بعد بضعة أسطر، وفي
ذلك إظهار كم يمكن لقصيدة واحدة أن تحمل من أحوال روحانية
مختلفة:

صيرت كلامنا حقايق
راهو منقول في الكتب
يظهر منسوم للخلايق
ياخذ بالروح والقلوب^(١)
يتميز شيوخ الطريقة بصفاء فائق مقارنة مع حال الوعي الإنساني عامة
ومع حال تلاميذهم خاصة، فلا تفوتهم فائقة. وها هو الشيخ علاوي
يقذف تلميذاً كان يحضر سراً لمؤامرة ما بقوله:

لا تحسب أنك في صون
أمرك لا يخفى عليا^(٢)
ويحدث للشيخ أيضاً أن يكون سلطوياً بل ومتغترساً:
يا جاهل المعنى اخضع وتوب
ولا تعنفنا إنك محجوب

(١) الديوان، ص ٧٨-٨٠.

(٢) الديوان، ص ٢٣.

إن شئت تعرفنا فن ذوب

وانظر إلى المعنى خلف الحُجُب^(١)

أحياناً، يسبب ذلك الإشراق^(٢) المفرط لشيخ الطريقة المأ كبيراً. يقول الشاعر الفرنسي رينيه شار: «الإشراق هو الجرح الأقرب إلى الشمس». ولدى سؤال الشيخ علاوي عن ذلك، أجاب: «نتقلب بين أحزان يعقوبية^(٣) وآلام أيوبية^(٤)، شأن من يحاول سياسة قلوب شاردة ونفوس متمردة. إن حاسنتهم طغوا وإن عاتبتهم بغوا. وقد جربتهم وكررت التجارب، فوجدتهم لا يسرهم إلا ما يحزنني ولا يرضيهم إلا ما يسوءني [...] لكنني حاولت محالاً وضيعت آجالاً وفي الأخير ما وسعني إلا أن أسلمت لحكم القدر يفعل بي وبهم كل ما من شأنه أن يفعله في البشر، والله يخلق ما يشاء ويختار»^(٥).

(١) الديوان، ص ٩٩.

(٢) lucide, visionnaire, Intelligent؛ صاحب الإشراق والشفافية الروحية وذو العقل: هو عند الصوفية من يرى الخلق في الظاهر والحق في الباطن، فالحق عنده هو مرآة للخلق. المترجم (عن كشف اصطلاحات الفنون والعلوم).

(٣) عانى سيدنا يعقوب كثيراً من بعده عن ولده يوسف ومن سلوك أولاده الآخرين مع أخيه يوسف (انظر سورة يوسف).

(٤) ابتلي سيدنا أيوب بالعديد من الأمراض، لكنه صبر واحتسب حتى شفاه الله (انظر سورة الأنبياء وسورة ص).

(٥) أعذب المناهل، مصدر سابق، ص ٩٩-١٠٠.

الفصل السادس

طرق السلوك

الذِّكْرُ

تلبأ الطرق الصوفية، في مجملها، إلى دعائم للوصول إلى التحقيق في الله. وإن اختلفت المناهج من طريقة إلى أخرى، إلا أنها تستند جميعها إلى قاعدة واحدة مشتركة ألا هي تعليم الذكر والتشديد عليه. وتقوم على هذه القاعدة، ممارسات أخرى مثل الخلوة ومجالس الذكر والابتهاال الجماعية وجلسات السماع.

كلمة «ذِكْر» في اللغة العربية كلمة عامة تحمل الكثير من المعاني. فالذِّكْرُ هو الحِفْظُ للشيء تَذْكُرُهُ؛ والذِّكْرُ هو الشيء يجري على اللسان، والذِّكْرُ لغة في الذكر، ذَكَرَهُ يَذْكُرُهُ ذِكْرًا.

في العقيدة الإسلامية، أن نفوس البشر قد عقدت ميثاقاً مع الله تعالى قبل الأزل؛ أي قبل أن تُخلق في هذه الدنيا. ويشهد البشر وفقاً لذلك الميثاق بربوبية الله عز وجل (سورة الأعراف، ١٧٢). فالصوفي، إذن، يستثمر الذكر واللهوج باسم الله حتى يستعيد حال الإنسان الكامل الأولي ويجدِّدَه، الحال التي كانتها روحه قبل أن تسكن في الجسد. وفي

الصوفية، ليس «العهد» الذي يربط المريـد بشيـخه وبسلسـلة الشيوخ المتصلة عَـبْرَهُ بالرسول، من هدف آخر سوى هذا:

واحفظ العهد الوثيق
تُسقى من كأس المُدام^(١)

التذكر والذكرى:

يوصي جميع الشيوخ بضرورة ذكر الله، فالذكر وحده ما يتيح للإنسان مكافحة فقدان الذاكرة التي تصيبه ولا تفتأ تنسيه جذوره الإلهية هو مَنْ جُبِلَ على التلهي واللعب في هذه الحياة الدنيا^(٢). وفي القرآن تنبيه مستمر من هذا النسيان: «فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ» (سورة البقرة، ١٥٢)، و«وَاذْكُرْ رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ» (سورة الكهف، ٢٤) إلخ. وللشيخ علاوي تفسير رائع لهذه الآية يقول: «معناه إذا نسيت أنك ذاكر فنسيانك ذكر، وغيبتك عن النسيان شهود المذكور، فهو المعبر عنه بذكر الذاكر»^(٣)، فنسيان النسيان حضورٌ إلهي.

يحتفل المتصوفة بالخمرة الروحية إذ تذكرهم بالسكر الذي اجتاح النفس الإنسانية عندما أقامت ميثاق أول الخلق مع الله، قبل أن تهبط إلى هذه الدنيا^(٤). فالكائن المتحقق، وهو هنا الشيخ علاوي، يذكر تماماً تلك الحياة قبل الوجود، بما أنه يعيشها في اللحظة، أي في الزمن الأبدي لله تعالى:

(١) الشيخ علاوي، الديوان، ص ٢٠.

(٢) انظر مثلاً ابن عطاء الله، القصد المجرد، مصدر سابق، ص ٧٨؛ الشيخ علاوي،

أعذب المناهل، مصدر سابق، ص ٣٠.

(٣) المواد الغيبية، مصدر سابق، ١، ص ١٦٤.

(٤) انظر أعلاه، ص ٨٥.

كُنَّا وَالْكُونُ كَانَ فِي رَتْقَا

قَبْلَ فَتَقِ الْفَتْقِ وَالتَّفْرِيقِ^(١)

ثم يتخذ الشيخ البشرَ شهوداً في أبيات مضمخة بالمعاني القرآنية:

سَلُّهُمْ يَوْمَ عَنَّتِ الْوُجُوهُ

لِلْحَيِ الْقِيُومِ^(٢) هل كانوا معي

كَذَا يَوْمَ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ^(٣)

قُلْتُ بَلَى وَلَا زِلْتُ مُلَبِّي^(٤)

وفي البيت التالي، يشير شيخنا علاوي إشارة مخصوصة للعلاقة بين الذكر والدخول في الزمان القدسي:

فَاذْكُرِ الْأَسْمَ الْأَعْظَمَ وَاطْوِ الْكُونَ تَغْنَمْ

وُخْضَ بَحْرَ الْقِدَمِ فَذَاكَ بَحْرُ اللَّهِ^(٥)

الذكر والتذكر:

يقول الشيخ علاوي: «الذكر أسباب كل خير»^(٦)، فهو يتيح «تركيز القلب والضمير» ويظهر نفس المريد ويفتح الطريق إلى «سر الأماجد»^(٧).

(١) الشيخ علاوي، الديوان، ص ٤٥.

(٢) في إشارة إلى سورة طه، الآية ١١١: ﴿وَعَنَّتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِ الْقِيُومِ﴾.

(٣) في إشارة صريحة إلى آية ميثاق أول الخلق، من سورة الأعراف، ١٧٢: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا﴾.

(٤) الشيخ علاوي، قصيدة حادي القوم، الديوان، ص ٤٥.

(٥) الديوان، ص ٧٢.

(٦) قصيدة الذكر أسباب كل خير، الديوان، ص ٧٨؛ انظر أيضاً منهاج التصوف، مصدر سابق، ص ٩٢.

(٧) الديوان، ص ٦٦.

إنه الطريق الملكية التي تؤدي إلى الولاية^(١). وفي واحدة من كبرى قصائد الشيخ علاوي، يشدد الشيخ من أول بيت فيها على أن الذكر هو الطريقة الفضلى للصحة الروحية:

أذكر الله يارفيقي
وتوجهه للمرام
واقصد الحق الحقيقي
إنما الخلق قدم
لا سواه في التحقيق
جلّ قدراً في القدم^(٢)

طرق الذكر:

وظيفة الذكر الانتقال بالضمير الإنساني من الاسم المذكور إلى «المسمى» المذكور، أي الله تعالى:

في الاسم إذا تفنى تصل لمسمّاه^(٣)

ويتطرق الشيخ علاوي إلى هذه النقطة في مصنفاته، لا سيما المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية: «من علامة محبة الله عز وجل لعباده أن يجري على ألسنتهم من ذكره وأن يوفق بواطنهم لشكره ويكون لهم الاستثناس أولاً بالاسم ثم يصير بالمسمى لأن الاسم دليل على المسمى، فمن اشتغل به فلا بد أن يأخذه إلى مسماه»^(٤).

(١) «الذكر منشور الولاية»، المواد الغيثية، مصدر سابق، ١، ص ١٥٨ و ١٦١.

(٢) قصيدة اذكر الله، الديوان ص ٢٠.

(٣) الشيخ بوزيدي، الديوان، ص ١١٨.

(٤) الشيخ علاوي، المواد الغيثية، مصدر سابق، ص ١٥٣.

فما هي أهم طرق الذكر كما وردت في الديوان؟ لا بد للذكر أن يكون مدفوعاً بعشق جارف لله عز وجل ورغبة في لقائه، بل لا بد للذكر من أن يخلق هزة لدى الذاكر أو ما يعرف بمصطلح «الإضطلام»^(١). ومن شأن هذا أن يدفع بالمريد إلى التمايل تمايلاً متناغماً (ويختلف التمايل باختلاف جلوس الذاكر أو وقوفه)، وهو ما يسمى الاهتزاز^(٢). والشيخ علاوي يبيح هذا الأمر في العديد من كتاباته؛ وأكثر ما يستشهد لذلك بقول النبي صلى الله عليه وسلم: «ليس بكريم من لم يهتز عند سماع ذكر الحبيب»^(٣).

معلوم أن الطريقة العلاوية فرع من الطريقة الشاذلية التي ظهرت في القرن الثالث عشر الميلادي. والحال أن جوهر الطريقة الشاذلية هي «الجمع على الله»، أي التركيز على الله ولا شيء سواه. فعلى السالك إذن أن يجعل من اسم الله، وهو الاسم الذي يجمع كل الأسماء الحسنی

(١) الشيخ بوزيدي، الديوان، ص ١٢٧.

(٢) نفسه، ص ١١٨؛ والشيخ علاوي، الديوان، ص ٤٧.

(٣) الحديث أخرجه الإمام السيوطي في الخصائص والسهوروردي في كتابه عوارف المعارف، الباب الخامس والعشرون في القول والسماع: «عن أنس بن مالك قال: كنا عند رسول الله إذ نزل عليه جبريل عليه السلام فقال: يا رسول الله إن فقراء أمتك يدخلون الجنة قبل الأغنياء بنصف يوم وهو خمسمائة عام، ففرح رسول الله فقال: هل فيكم من ينشدنا؟ فقال بدري -أي ممن حضر غزوة بدر- نعم يا رسول الله، فقال رسول الله: هات، فأنشد الأعرابي:

لقد لسعت حية الهوى كبدي فلا طبيب لها ولا راقى
إلا الحبيب الذي شغفت به فعنده رقيتى وترياقى
فتواجد رسول الله وتواجد الأصحاب معه حتى سقط رداؤه عن منكبه، فلما فرغوا آوى كل واحد منهم إلى مكانه. فقال معاوية بن أبي سفيان: ما أحسن لعبكم يا رسول الله، فقال: «مه يا معاوية، ليس بكريم من لم يهتز عند سماع ذكر الحبيب» ثم قسم رداءه على من حاضرهم بأربعمائة قطعة. المترجم.

الأخرى، مَبْلَغُ هَمِّهِ ومركز اشتغاله، فهو دعامة الشهود بلا منازع^(١). ويطلق على اسم الله في الطريقة العلاوية «الاسم الأعظم»^(٢). إنما لاسم الجلالة «الله» عند شيوخنا، كما هو الحال عند كل المتصوفة، درجة على بقية الأسماء الحسنی مثل «اسم الجلالة» و«الاسم المفرد»^(٣). وقد أورد أحد المريدين الأوروبيين القدماء للشيخ علاوي أن الشيخ، على عكس بعض شيوخ المتصوفة الآخرين «لم يكن يفرض أي واسطة؛ فمنهجه أن لكل القدرة على الوصول إلى القمة، وقوام ذلك المنهج بكل بساطة هو تكرار الله، الله»^(٤).

ولطريقة ذكر الله واسمه العظيم إشارات محددة في قصائد الشيخ علاوي. فعلى السالك أن يتوجه نحو القبلة ويغمض عينيه^(٥)، وأن يستخدم كل طاقته حتى «يركز قلبه في اسم الله» وأن يحضر قلبه:

حَضَرَ قَلْبِكَ وَغَبَّ فِي اللَّهِ

وَاخْفِضْ بَصَرَكَ لَكِي تَرَاهُ^(٦)

ثم يبدأ بذكر «الاسم» بصوت جهوري:

(١) ابن عطاء الله، La Sagesse des maîtres soufis، مصدر سابق، ص ٢٩٥.
(٢) الشيخ علاوي، الديوان، ص ٧٢؛ المواد الغيثية، مصدر سابق، ص ١٦٨؛ أعذب المناهل، مصدر سابق، ص ١٧٦ و ١٨٤. والشائع عند المتصوفة أيضاً أنه لا بد من التماس الاسم الأعظم في آيات القرآن الكريم، وفي الأحرف المفردة التي تفتتح سورة من سوره، وفي النَّفْسِ «هُوَ».
(٣) نجد صيغة الشهادة «لا إله إلا الله» في بعض القصائد (عند البوزيدي، الديوان، ص ١١٦ و ص ١٢٢)، لكنها أكثر ما ترد أثناء جلسات السماع إذ يكررها المُسَمَّعون كلاًزِمَةً أثناء إنشادهم.
(٤) Documents et témoignages, Johann Cartigny، مصدر سابق، ص ٧٧.
(٥) الشيخ بوزيدي، الديوان، ص ١٢٧؛ الشيخ علاوي، الديوان، ص ٤٧ و ١٠٧.
(٦) الشيخ علاوي، الديوان، ص ٤٧ و ١٠٧.

مـرـيـداً بـاـدر
بـقـلـبٍ حـاـضـر
لـسـانٍ ذاكـر
بـقـولـك اللـه^(١)

معظم طرق الصوفية تقول بضرورة الجهر بالذكر؛ لكنها تميز بين ثلاثة إلى سبعة مستويات للتعمق في الذكر واستبطان معانيه. الشيخ بوزيدي يورد أربعة منها في الديوان:

اذكر ذكر اللسان بتغميض العينين
وامح جمع الأكوان في جمال المعبود
اذكره ذكر القلب ذا مقام أهل الشرب
تعلم جميع الغيب تصير لك الشهود
اذكره ذكر السر بعده سر السر
ذا مقام أهل السكر تم لك المقصود^(٢)
بعد أن يغمض المريد عينيه، يبدأ بذكر اسم «الله» بأن «يُشَخَّصَ»
رَسَمَ حُرُوف اسم الله تعالى:

فبتشخيص الحروف تحظى بفضله
إلى أن ترى الحروف في الآفاق تُجلى
وليس لها ظهور إلا في قلبك
وبتمكن الاسم ترتحل الغفلا

(١) نفسه، قصيدة مريداً بادر، الديوان، ص ٦٦.
(٢) قصيدة يا مريد الفلاح، الديوان، ص ١٢٧؛ انظر لمزيد من التفاصيل، إيريك جوفروي، Le Soufisme, voie intérieure de l'islam، مصدر سابق، ص ٢٥٤-٢٥٥.

فمَظَمَنَ الحروف بقدر وسعك^(١)

وارسمها على الجميع علويا وسفلا

وبعد تشخيص الاسم ترقى بنوره

إلى أن تفنى الأكوان عنك وتزولا^(٢)

أما الشيخ علاوي فقد فصل كيفية الذكر في نصين اثنين؛ فشرح مخارج النَّفس ومدته أثناء التلفظ باسم الله تعالى، ومختلف الألوان التي يمكن أن تظهر ودرجات الرؤيا التي تتعاقب على المرید^(٣)...

في الطريقة الشاذلية الدرقاوية، وطبعا في الطريقة العلاوية وهي فرع منها، لا بد من مَدِّ اسم «الله» حتى انتهاء النَّفس. فيتلاشى اسم الجلالة، حينها، في حرفه الأخير، أي حرف الهاء. ويذكر الشيخ علاوي، مثل غيره من شيوخ الطريقة، أن إحدى ميزات لفظ الجلالة «الله» أن معناه لا يتغير ولا يتبدل إن مَحَوْنَا حروفه الواحد تلو الآخر «فالكمال فيه غير متفرق على الحروف، وإنما هو موجود في كل حرف، فلو استعملت حرفاً منه ودمت عليه لجاءك الفتح كما يجيئك من أصله».

* ألا ترى لو حذفت الألف لبقى لله، وهو من أسمائه معقول

المعنى؛

(١) أي: «إلى أن تملأ الحروف ما بين الخافقين» (الروضة السنية، مصدر سابق، ص ٢٥).

يقول تلميذ الشيخ الفرنسي عبد الكريم جوسو عن ذلك: «إنما بذكر اسم الله العظيم فلا تفتقر عنه الألسنة وبرسم اسمه بحروف ضخمة في القلوب، يضع الغريب الباحث عن المطلق قدمه على الطريق إلى الله. Cheikh Al Alâwî, Johann Cartigny، مصدر سابق، ص ٧٧.

(٢) الشيخ علاوي، اللامية، الديوان، ص ١١.

(٣) أعذب المناهل، مصدر سابق، ص ١٧٦ وص ١٨٤-١٨٥؛ الروضة، مصدر سابق، ص ٢٥.

* ولو حذفت اللام الأولى لبقى له ولا يخفى ما في ذلك لفظاً ومعنى؛

* ولو حذفت اللام الثانية لبقيت الهاء وهي هوية الشيء أي عين الاسم وضمير المسمى لأن الضمة إذا أشبعت يتولد عنها واو، فتقول: هو^(١).

قيمة لفظ الجلالة «الله» قيمة كل حرف من حروفه ظاهرٌ وجليٌّ في هذه القصيدة للشيخ عَدَّة:

ألفُ الله سيفي والهاء مطيتي
واللام بلامين زمامي بقبضتي
[هذا الاسم] بُراقِي^(٢) إذا شئتُ أسراء إلى المنى
ومعراجي إن رُفْتُ الصعودَ لسدرة^(٣)
لاسم الله سري وروحي ومهجتي
وسمعي ومنطقي ونورٌ بصيرتي^(٤)

ولحرف الهاء أو صوت الهاء، بخاصة، مضمون قدسي عالٍ. إذ ما فتأ المتصوفة، منذ الأزل، يرون فيه «جوهر اسم الله»^(٥). وبالنسبة لابن

(١) أعذب المناهل، مصدر سابق، ص ٧٤.

(٢) في إشارة إلى الدابة التي ركبها رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة أُسري به إلى المسجد الأقصى، ومنها عرج إلى السماء السابعة.

(٣) في إشارة صريحة إلى سدرة المنتهى الواردة في سورة النجم، الآية ١٤. والسدرة هي الحد الفاصل للمعرفة الإلهية المتوفرة للمخلوقات؛ ومع ذلك، تخطى الرسول الكريم هذا الحد في معراجِه.

(٤) قصيدة ألف الله سيفي، الديوان، ص ٣٣.

(٥) Introduction à Najm al-Dîn Kubrâ, Paul Ballanfat، مدينة نيم (فرنسا)،

منشورات l'Eclat، ٢٠٠١، ص ١٠١.

عطاء الله لفظ «هو» يمثل «اسم الذات العلية الموصوفة بصفة الإلهية المعروفة بنعوت الربوبية»^(١)، أما الشيخ علاوي فيقول فيه: «الهاء هي عين الاسم وضمير المسمى»^(٢). وفي البيت التالي، يؤكد الشيخ بوزيدي على كثافة المعنى الصوفي في هذا الحرف:

إذا ذكرت المولى فاهتز بذكر الله

جُل في معنى الها وحز في مُسماه^(٣)

ويمكن لهذا الصوت أن يهجي «آه» أيضاً؛ ويظل معناه يدل على الحقيقة ذاتها أي اسم من أسماء الله الحسنى. كذلك، يتداول المتصوفة في حلقاتهم حديثاً لسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم أنه عاد مريضاً وكان يثن متوجعاً، فقال عليه الصلاة والسلام: «إن الأنين اسم من أسماء الله تعالى يستريح إليه العليل»^{(٤)(٥)}.

(١) القصد المجرد في معرفة الاسم المفرد، مكتبة مدبولي، ٢٠٠١، ص ٢٤.

(٢) أعذب المناهل، مصدر سابق، ص ٧٤.

(٣) الديوان، ص ١١٨.

(٤) انظر على سبيل المثال الشيخ عَدَّة بن تونس، وقاية الذاكرين، مستغانم، ١٩٩١، ص ٢٣، والترجمة الفرنسية من عمل مانويل شابري، L'Invocation dans le soufisme، منشورات ILV، ٢٠١١، ص ٤١-٤٢.

(٥) أخرجه الديلمي (٣٠٧/٤) من طريق الطبراني: حدثنا مسعود بن محمد الرملي، حدثنا أيوب بن رشيد، حدثنا أبي، عن نوفل بن الفرات، عن القاسم، عن عائشة قالت: دخل عليّ رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي البيت مريض يثن، فمنعته عائشة، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أنين المريض تسبيح وصياحه تهليل ونفسه صدقة ونومه على الفراش عبادة، وتقلبه من جنب إلى جنب كأنما يقاتل العدو في سبيل الله. يقول الله تعالى اكتبوا لعبدي أحسن ما كان يعمل في صحته، فإذا قام ومشى كان كمن لا ذنب له».

والحديث أورده السيوطي من رواية الرافعي عن عائشة بلفظ: «دعوه يثن، فإن الأنين اسم من أسماء الله تعالى؛ يستريح إليه العليل».

غالباً ما يتطور ذكر اسم «الله» عند الذاكر، فيصير لفظه «هُوَ» لا سيما في حلقات الذكر. وفي القصيدة التالية يترنم الشيخ علاوي بلفظ «هُوَ» عدة مرات كما لو أننا في جلسة ذكر:

هو هو قصدي فيه
روحى وذاتى تهواه
الله الله نمنى به
كل نطقى بسناه
حبى حبى لانريه
نخشى منه كي نلقاه
هو سري لانفشي به
سوى لمن يدري ماهو
هو قصدي تهت به
غيبني عما سواه^(١)

ثم يحدث أن يُختصر اللفظ «هُوَ» الذي يشكل لازمة لبعض القصائد التي ينشدها أتباع الطريقة العلاوية، فيُلفظ «هُوَ» أو «ها» أو «آه»، التي ليست سوى أنفاس الذاكرين تجري ذكراً.

بعض أحوال الذكر:

يمكن للذكر أن يُولَّد عند المتصوف حالاً من الوجد^(٢)، لكنها ليست

= طريق ليث بن أبي سليم، عن بهية، عن عائشة. وليث ضعيف لاختلاطه؛ وبهية لا تُعرف. المترجم.

(١) الشيخ علاوي، قصيدة يا مريداً فزت، الديوان، ص ٤٨.

(٢) الوجد مصطلح مفتاحي عند الصوفية. ففي معناه المجرد هو «العثور» على الله، من =

غَشِيَّة. بعض المصنفين يتحدثون بالأحرى عن شيء «كالاستغراق»، أي نشوة داخلية^(١) وصميمية. في البيت التالي يصف الشيخ علاوي أولئك الذين يتركون أنفسهم تسوح مع الذكر:

فالوجد فيهم داعي يدعيهم
يطرا عليهم في ذكر الله
ومن لم يجد فليتواجد
قصداً يتعرض لفضل الله^(٢)

فالذكر إذن يؤدي إلى حال من الغياب عن النفس وعن العالم؛ إنها «الغيبة» التي تُنذر بالفناء في الله، كما رأينا:

أهل الذكر في محبوبهم غابوا^(٣)

أهل الهوى العارفين بالله
لهم نشوى في ذكر الله
فنوا السوى وقد غابوا في الله

=فعل «وَجَدَ» أي عثر، و«العثر على الحق الحقيقي» هو الوجود. وهو ما يفسر السعادة المطلقة التي تغمر المرء تلك اللحظة. يقول ابن عربي «إن الوجد مصادفة ولا يدري بما تقع المصادفة وقد يجيء بأمر آخر»، الفتوحات المكية، مصدر سابق، ٢/٢٣٥.

(١) النشوة هي قمة السعادة وهي حالة نفسية شخصية من الابتهاج الغامر المؤدي إلى غياب القلب عن إدراك ما حوله، وتعلقه بالعالم العلوي. تسمى الحالة أيضاً بالشطح أو الوجد. في الأدبيات الإغريقية: النشوة (الإكستاسي) «أن يطير العقل من الجسد». المترجم.

(٢) قصيدة صفت النظرة، الديوان، ص ٩٣. «فمن لم يجد فليتواجد»، أي فليسعى إلى الوجد عن قصد، وهو أمر جائز تماماً. يقول الرسول في هذا المعنى: «اقرأوا القرآن وابكوا فإن لم تبكوا فتابكوا».

(٣) الشيخ علاوي، الديوان، ص ٤٨.

مَنْ ذَا يَقْوَى فِي قَرَبِ اللَّهِ
يَا خَلِيلِي اذْكُرْ وَافِنِ فِي اللَّهِ
لَا تَبَالِي بِغَيْرِ اللَّهِ^(١)

فالذكر الكثير يُدخل صاحبه فيما يشبه «الجنون بالله» وهو أمر محمود
بما أنه يُخرج الإنسان من عالمنا الظاهر الذي تغطيه الغشاوات والمعنى
بالأوهام. فلنعد إلى قصيدة «صَفَتِ النظرة»:

هَكَذَا قَالُوا وَلِذَا مَالُوا
وَلَقَدْ غَالُوا فِي ذِكْرِ اللَّهِ
حَتَّى قَدْ ظَنُّنَا مِنْ لَيْسَ مَنَّا^(٢)
أَنَّا جَنَنَّا بِذِكْرِ اللَّهِ
هَنِيئًا لَنَا تَمَّ بِشِرَانَا
إِنْ كَانَ لَنَا حُمُقٌ فِي اللَّهِ^(٣)

ألم يرد في الحديث الصحيح: «أكثرُوا ذكر الله حتى يقولوا مجنون»؟
وفي رواية: «اذكروا الله حتى يقول المنافقون إنكم مجانين»!

وكيف لا نذكر هنا أبا بكر الشبلي (توفي سنة ٩٤٥) الصوفي من
مدرسة بغداد، الذي كان يجيب من يتهمة بالجنون بقوله: «ألست عندكم
مجنوناً وأنتم أصحاب؟ زاد الله في جنوني، وزاد في صحتكم!».

(١) قصيدة أهل الهوى، الديوان، ص ١٠٦. انظر أيضاً المواد الغيئية، مصدر سابق، ١،
ص ١٦٣-١٦٤.

(٢) أي من لا يعرف الصوفية ولا يسلك طريقها.

(٣) الشيخ علاوي، قصيدة صفت النظرة، الديوان، ص ٩٣.

الخلوة:

بالنسبة للشيخ علاوي، الشروط المثلى للذكر مجموعة في الاختلاء:

لا يفرغ القلب دواماً في الكدر

إلا بالانقطاع عن كل البشر^(١)

والخلوة مطلوبة حتى لكبار المتصوفة:

كذا المعارفون إن بدت ليلى^(٢)

لم يبق في الكونين من إيهام

ظهورها يقتضي لهم عزله

عن الخواص وعن العوام^(٣)

الخلوة نوع من المختبر حيث يتحول موت السالك إلى ولادة روحية، كما يقول الرسول الكريم: «موتوا قبل أن تموتوا». وفي الخلوة يُكثر المريد من ذكر اسم «الله» وغيره من الأسماء الحسنى. والخلوة دعوة للفراغ والإفراغ - بالمعنى الكامل للكلمة - وللانقطاع عن الحياة الاعتيادية وبالتالي عن ردود أفعالنا الأنانية. ويمكن للخلوة أن تنتهي بحال من «الفتح» على مستويات وعيٍ غاية في الحساسية. إنما لا بد من تجاوز تلك الظواهر الخارقة بالتركيز دائماً على أن هدف الخلوة هو الله. يحكى أن بعض المختلين، في الخلوات التي كانت تتم بصحبة الشيخ علاوي، كانوا يدخلون في حال «الاسترفاع»، لكن أحداً لم يكن ليهتم بالأمر أو يقف عنده^(٤).

(١) منهاج التصوف، مصدر سابق، ص ٩٣. في الأصل: يفرغ.

(٢) للتذكير أن المقصود بليلى هو الجوهر الإلهي.

(٣) الشيخ علاوي، قصيدة يا سكان الحشا، الديوان، ص ٤٣.

(٤) Cheikh Al Alâwî, Johann Cartigny، مصدر سابق، ص ٨٦-٨٧.

الأمر بالخلوة في الوسط الصوفي ليس بالأمر الجديد. فالشبلي (توفي سنة ٩٤٥) كان ينصح بها بقوله: «الزم الوحدة وامح اسمك عن القوم، واستقبل الجدار [وفي رواية: الجبار] حتى تموت». والأمر نفسه أُعْطِيَ للشيخ خالد بن تونس عندما كان شاباً وقبل أن يُنْصَب شيخاً. فقد أخذ إلى غرفة صغيرة عارية من الأثاث ومظلمة وقيل له: «استلم الجدار وابدأ بالذكر دون أن تلق بالاً لما يحدث وراءك!»^(١).

ولللخلوة أهمية خاصة للغاية في الطريقة العلاوية، فالشيخ علاوي قد انشق عن الطريقة الدرقاوية المغربية لأن هذه الأخيرة قد تخلت تماماً عن ممارسة الخلوة. علماً أن الخلوة في حياة الشيخ كانت فردية، ولم تكن جماعية كما هو الحال غالباً في الطريقة العلاوية المعاصرة. وعملاً بالتقاليد الصوفية، كان المريد يوضع في غرفة ضيقة ومعتمة، في تمثيل لحقيقة القبر... ويصف الشيخ منهجه الخَلَوَتِي بالكلام التالي: «الخلوة زنزانة أضع فيها المستلم بعد أن يقسم لي ألا يخرج منها، إن كان ولا بد، قبل أربعين يوماً. وليس له في محرابه هذا من شغل سوى أن يكرر دون توقف ليلاً ونهاراً اسم الله. ويفعل ذلك بمد الحرف الأخير في كل مرة حتى ينقطع نفسه»^(٢). بعض المريدين كان يُفتح عليهم خلال دقائق، وبعضهم كان يلزمه عدة أسابيع بل عدة أشهر...

وأكثر ما يتحدث الشيخ علاوي عن طقوس الخلوة ويعرض نصائحه حولها في ما نظمه من شعر في كتابه منهاج التصوف. واليوم، عامة ما تدوم الخلوة ثلاثة أيام وثلاث ليال؛ ولا بد من خلوة في كل فصل، مبدئياً، أي أربع مرات كل سنة.

(١) الشيخ خالد بن تونس، La Fraternité en héritage. Histoire d'une confrérie soufie، مصدر سابق، ص ٧٢.

(٢) أورده أغسطين بيرك، «Un mystique moderniste...»، مصدر سابق، ص ٧٥٣.

وبسبب كثافة ما يقوم به المختلي من أعمال وشعائر، فلا بد من إنجاز الخلوة بإجازة من الشيخ واتباع نصائحه. ففي تاريخ التصوف الكثير من القصص التي تتحدث عن أناس خرجوا من الخلوة مضطربين جداً لأنهم دخلوها دون تلك الحماية.

الجمع:

يتحدث شعراؤنا الشيوخ الثلاثة إلى مرديهم بصيغة المفرد. وقد رأينا للتو أن الخلوة إنما تتم - مبدئياً - بشكل إفرادي وفي انعزال تام. مما يتيح للشيوخ إذن تتبع تدرج كل مرید وكل مريدة على حدة.

والآن سنتطرق إلى طقوس الصوفية الجمعية وإلى مجالسهم. وهو ما يطلق عليه في المغرب اسم «الجمع»^(١)، بينما تُعرف في الشرق باسم «مجالس الذكر» أو «حلقات الذكر»، بما أن الأمر يتعلق بذكر الله.

الشيخ علاوي يقول إن اجتماع الأرواح في هذه الدنيا هو في الواقع «إعادة اجتماع» للأرواح التي سبق أن تعارفت في عالم الأزل، قبل تجسدها على الأرض وبالتالي انفصالها عن بعضها بعضاً:

دعانا داعي الله قبل وجودنا

ولما كان الوجود سمعنا له قولاً

فحن حَمَامُ الوصل من بعد فصله^(٢)

فصبرنا على جمع نالِّه ولا حولاً^(٣)

(١) مع اختلافات في اللهجات؛ ففي الجزائر يقولون الجمع، وفي المغرب يقولون المجمع.

(٢) هذا البيت يذكرنا بدون شك بأنين الناي وحنينه إلى أصله وهو ما عبّر عنه جلال الدين الرومي شعراً (الآيات الأولى من المثنوي).

(٣) اللامية، الديوان، ص ٥.

وللجمعات أو مجالس الذكر قوانينها وشعائرها. فهي تبدأ، عند العلاوية خاصة، بقراءة الورد. وهي أوراد وصلوات يومية يجب على المريدين قراءتها صباحاً ومساءً. وفي حال الجمعة، يُقرأ الورد جماعياً بطبيعة الحال. ثم قد يتبع ذلك قراءة أذكار خاصة مثل مناجاة الشيخ العلاوي أو الصلاة المشيشية (صلاة الشيخ المغربي ابن مشيش، توفي سنة ١٢٢٥)، إلخ... ثم تليها جلسة سماع، عادة ما تتوسطها قراءة للقرآن الكريم قبل المُضي في جلسة ثانية ترافقها كؤوس الشاي. أحياناً قد يرافق ذلك الرقص الصوفي المعروف باسم «العمارة». ثم يلقي الشيخ أو وكيله «مذكرة» في الجمع، تبعاً لما يعتمل داخله من أحاسيس أو حالة الحضور. ثم يعلو ترتيل السماع من جديد وعموماً ما تنتهي الجلسة بصلاة معينة على رسول الله، تتلى ثلاث مرات مما يتيح للجمع النزول مجدداً نحو الحالة البشرية، لكنها حالة بشرية متجددة بما أنها حالة محمدية. وإن المشارك في حلقة الذكر ليرجو، وهو لا يزال عابقاً بحضور سيد المرسلين، أن يسقي الأرض وجميع المخلوقات «بالبركات» التي تلقاها. ثم تنتهي الجلسة بالدعاء لله تعالى. وبعد أن يقوم القوم، يسلمون على بعضهم بعضاً وفق تسلسل محدد، بدءاً بالشيخ أو وكيله؛ فيقبل المشارك كتفه اليمين ثم يقف مباشرة إلى يمينه وهكذا دواليك بحيث يشكل الكل، عند الانتهاء، حلقة. من شأن هذا السلام، الذي يتم باتجاه الطواف حول الكعبة، أن يعيد الجمع إلى ما كانوا عليه في الدنيا بسلام.

هذه الطريقة في مجالس الذكر الجماعية التي ذكرناها لتونا، هي طريقة الشيخ الحاج المهدي (توفي سنة ١٩٧٥). وقبل ذلك، ربما عُقدت عدة جلسات «الجمعة» (من ذكر وسماع وعمارة) في آن واحد في أماكن مختلفة في الزاوية نفسها، لا سيما أثناء الاجتماعات الكبيرة.

تجليات مجالس الذكر:

بفضل شخصية الشيخ وجاذبيته، تتجلى مجالس الذكر والحاضرون
بألف نور ونور:

فنحن ملوك الأرض من حيث قربه
بذلنا نفوساً في حبه ثم الأهلا
فكنا في ضوء الشمس والغير في الدجى
لنا بصراً حديداً حيثما تجلى^(١)
ونقرأ عند الشيخ عِدَّة في أكثر من مكان الصفات الشمسية والكونية
لتلك المجالس بالتفصيل:

نحن برضوان الإله شمس
ومنا بدورٌ ومنا نجومٌ
ومنا كواكب يا صاحي دُرِّي
ومنا شهبٌ للقي رُجومٌ
وبعدها بيتين، يؤكد وظيفة الشيخ الشمسية بصفته «قطب الأولياء»،
بألفاظ تلميحية إذ الجمع يدور حوله كما تدور الأرض حول محورها:
هاته صفةُ الأبدال يافتى
وللقطب سرٌّ في الناس معلوم
وفي الشمس نورٌ عمّ العوالم
منه يمدُّ الكل وهو متموم^(٢)
وإن في إشعاع حلقات الذكر العلاوية دليل تنزل الرحمات:

(١) نفسه.

(٢) الشيخ عِدَّة، قصيدة نحن برضوان الله شمس، الديوان، ص ١٨.

بشراكم خلاني بالقرب والتداني
 جَمْعُكُمْ فِي أَمَانٍ مَا دُمْتُ فِي حَزْبِ اللَّهِ
 بشراكم سادتي بشراكم أحبتي
 بشرتكم بِالْآتِي أَنْتُمْ فِي رَحْمَةِ اللَّهِ
 جَمْعُكُمْ عَيْنَ الرَّحْمَةِ جَمْعُكُمْ فِيهِ حِكْمَةٌ
 وَمَنْ حَبَّكُمْ سَمَى عَلَيْكُمْ رِضْوَانُ اللَّهِ^(١)
 ثم بعدها ببضعة أبيات، نقرأ تصنيفاً كاملاً لدرجات الأولياء التي
 تجتمع في شخص الشيخ:
 منكم سالك ومجذوب^(٢) منكم حبيب ومحبوب
 عنكم زالت الحُجُبُ فيكم من وُحْدِ اللَّهِ
 فيكم شמוש الطريق فيكم رجال التحقيق
 منكم فاني وعاشق فيكم من عرف اللَّه
 فيكم رجال الصدور فيكم أرباب الحضور
 من زالت عنه الستور لا يرى ما سوى اللَّه^(٣)
 كذلك نقرأ في قصيدة «نحن برضوان الإله شמוש» للشيخ عَدَّةُ أبياتاً
 فيها إشارات حول كرامات «الأبدال»:
 ومنا ما يُسقى به^(٤) ويُهتدى
 في البر والبحر نهجه مرسوم

(١) الشيخ علاوي، قصيدة بشراكم خلاني، الديوان، ص ١٧.

(٢) «السالك» و«المجذوب» فئتان أساسيتان ومتكاملتان تماماً في التصنيفات الصوفية. الأول يتقدم بكامل وعيه بينما يجتاز الثاني «الطريق» مأخوذاً بالله بحال من السطوة الإلهية وكأنه غائب عن نفسه.

(٣) الشيخ علاوي، الديوان، ص ١٧-١٨.

(٤) المطر في مفهوم أهل البلاد الحارة والجافة نعمة صرفة ورحمة. ويوسع بعض البشر =

ومننا ما به يُرزَق ويُفنى
ومننا ما به يفنى نؤوم
هاته صفة الأبدال يافنى
وللقطب سر في الناس معلوم^(١)

لكن الصفات الروحانية للأبدال والشيخوخ الواردة في الأبيات السابقة ليست سوى تلخيصاً وإشارات، فالديوان ليس كتاباً في علم التصوف. ومع ذلك، فالأبيات تدخل تماماً في إطار الحديث النبوي التالي: «تجدون الناس معادن، خيارهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام إذا فقهوا». الشيخ خالد بن تونس يشرح هذه الحقيقة انطلاقاً من تجربته الخاصة: «بعض الناس يودون المشاركة في حلقات الذكر، وما أن يدخلوها حتى يصابوا بالاضطراب. فننصحهم بشعيرة دينية أخرى. الناس مثل الحديد والنحاس والذهب. ولكل معدن درجة معينة ينصهر فيها»^(٢).

السمع (الغناء الصوفي).. الصوت والطريقة:

ما كان للشعر الصوفي أن يُعرف وينتشر هذا الانتشار عبر العصور لو لم يكن شعراً غنائياً يُشَد في حلقات الذكر أو جلسات السماع. وهذا هو بالضبط الحال بالنسبة لنصوص شيوخنا الثلاثة. ومع ذلك، فالسمع في الطريقة العلوية، رغم فوائده العديدة، لا يُنظر إليه كوحدة مستقلة في الطقوس الدينية للطريقة. أما الدعاء والابتهاال بكافة أشكاله والمجتمعة تحت

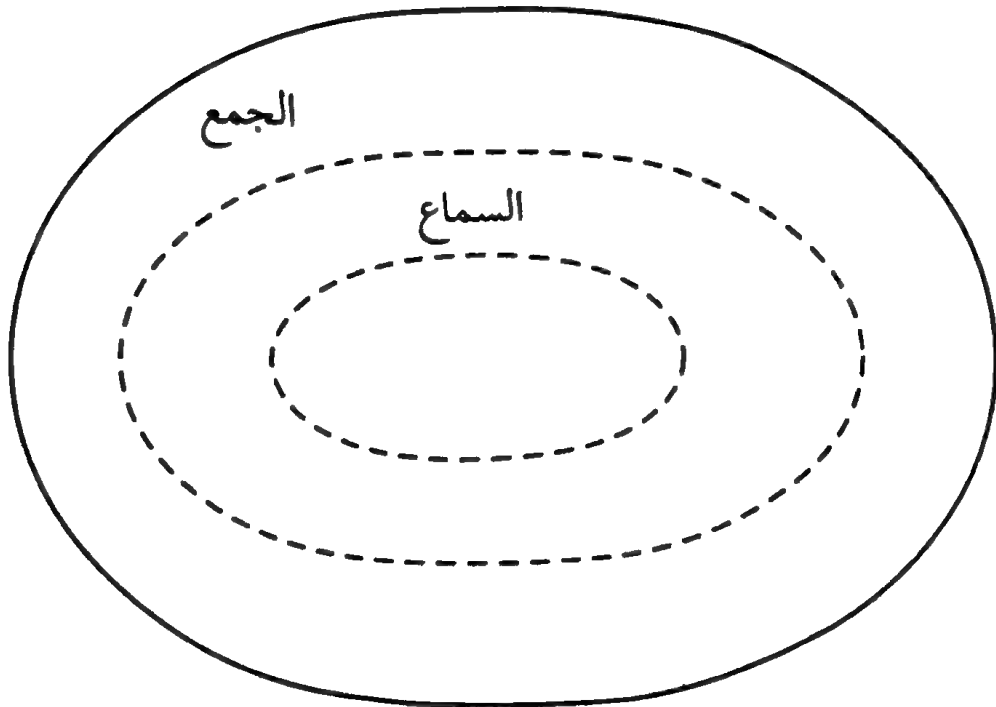
=أو غيرهم من المخلوقات، بمقام ولايتهم، أن ينزلوا هذه الرحمة على الأرض.
(١) قصيدة نحن برضوان الله، الديوان، ص ١٨. وفق التراث الصوفي، فالأبدال يأخذون على عاتقهم كذلك ما فُرض على بني آدم من مشقات.

(٢) الشيخ خالد بن تونس، Le Soufisme cœur de l'islam، باريس، منشورات Table ronde، ١٩٩٦، ص ١٥٢.

مسمى «الذكر»، جهراً أو سراً وقياماً أو قعوداً، فهو من الأمور الأساسية. وفي القرآن الكريم تأكيد لهذا المعنى بأن ذكر الله ممكن في كل الأحوال ﴿قِيَاماً وَقُعُوداً وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمْ﴾، وبالتالي في جميع المواقف^(١).

و«الجمع» أو حلقة الذكر ليس في ذاته إلا واحدة من شعائر الذكر الجماعي. والسماع ليس إلا جزءاً من الحلقة، بمعنى أنه يلزم على الأقل وجود شخصين لممارسة السَّماع: «المُسَمَّع» والذي يرتل اللازمة بين الأبيات. طبعاً، بوسع الإنسان ممارسة السَّماع بمفرده والاستفادة من كثير من مزاياه، لكن ذلك سيكون خارج إطار التعبد وفق الطريقة. إليكم تلخيص ذلك في الرسم التالي:

الذكر



(١) آل عمران، الآية ١٩٠-١٩١.

وللسَّمَاع أصول في السنة النبوية، فالرسول كان يحب أن يُروى الشعر في حضرته، بل ذهب به الأمر أن ألقى بُزْدَتَهُ على كعب بن زهير دلالة على إكباره لما سمع منه (قصيدة البردة الشهيرة). مع ذلك، ففي قصيدة بَانتْ سَعَادُ الكثير من أبيات الغزل... وإن في اختيار الرسول لبلال (الذي كان صوته غاية في الجمال والقوة) ليكون أول من ينادي للصلاة في المدينة المنورة، لتكريم للصوت البشري. ولدى هجرته صلى الله عليه وسلم إلى المدينة المنورة، استقبله أهلها، رجالاً ونساءً، وهم ينشدون «طلع البدر علينا» المشهور^(١).

ورغم ما أثير حول السَّمَاع من جدل ورغم كل الفتاوى الشرعية التي حظرتها وضيقته عليه^(٢)، ظَلَّتْ للسَّمَاع مكانة عالية في كل الأماكن العامة للحياة الإسلامية (المساجد والزوايا...)؛ فكانت أشعار الصوفية تُنشد يرافقتها غالباً عزف بالآلات الموسيقية. والشرف الأكبر كان للذِّف والنَّاي. وعندما كان الإحساس يفيض، كان الجسد يبدأ بالتمايل إنما بحركات أقل تقنياً مما يحدث في حلقات الذكر؛ حيث يصبح الرجال وبيدؤون «بالرقص»، وربما خلع أحدهم عمامته أو رمى عباءته على

(١) رأينا أن المتصوفة ينعتون الرسول أحياناً «بالبدر» في إشارة إلى كماله الروحي.

(٢) انظر على سبيل المثال، Louis Pouzet, "Prises de position autour du samâ' en

"Orient musulman au VII-XIII siècle", ١٩٨٣، ص ١١٩-١٣٤؛ إيريك

جوفروي، L'Islam dans la cité. Dialogue avec les jeunes musulmans français،

"La musique du cœur"، تحت إشراف Philippe Demaison، باريس، منشورات

البن ميشيل، ٢٠٠٦، ص ١١٤-١٢١. وفي سياق الشيخ علاوي، انظر كتابه القول

المعروف.

المنشد أو ربما مزقها. وقد يصل الأمر بالبعض حَذُّ الإغماء من الوجد والانجذاب ويقال إن بعض الناس قد ماتوا من الوجد. ومع ذلك، تقول المصادر إنه كان يجتمع في حلقات الذكر كل ما تحويه حواضر العالم الإسلامي مثل بغداد ودمشق من علماء ورجال دين!

و للإنشاد والموسيقى الصوفية الهدف نفسه الذي تبغيه حلقات الذكر. وما ذلك إلا استعادة ذاكرة الإنسان الميثاق الأزلّي مع الله وجعل كلمة الله الأولى ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ تتردد في مسمع المرء في رَجْع متواصل (سورة الأعراف، ١٧٢). وفي تعليقه على هذه الآية، يقول الجنيد البغدادي إن الأرواح «استفرغت عذوبة سماع الكلام، فلما سمعوا السماع حرّكهم ذكر ذلك». فالموسيقى والإنشاد الذي يستمع إليه المتصوفة في حلقات السماع إنما ينعش فيهم الحنين ويذكرهم بتلك العذوبة الأولية. والأمر ليس ذهنياً أو ذكري معنوية. فقد سئل المتصوف ذو النون المصري (توفي سنة ٨٥٩) عن سر ميثاق مقام أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ هل تذكره فقال: «كأنه الآن في أذني».

فالصوفي إذن ليس فقط صاحب الرؤية (ذا العقل) الذي تتلاشى أمامه أفنعة العالم المحسوس؛ بل هو يدرك الأصوات في هذه الدنيا كَرَجْع من العالم الخفي. الواقع أن القرآن يورد حاسة «السمع» على أنها الحاسة المميزة، فيأتي بها قبل البصر ترتيباً، كما يشير بها إلى كل إدراك عقلي أو معرفي. وقد سبق للإمام الغزالي أن قال: «ولا منفذ إلى القلوب إلا من دهليز الأسماع»^(١). أما ابن عربي، فيقول إن الله قد خلق ابن آدم بصوته «كُن» وإن أول شيء تلقاه منه سبحانه وتعالى هو السماع: «وكان

(١) إحياء علوم الدين: كتاب السماع والوجد.

عدماً فسبحان العالم بحال من قال له كن فكان فأول شيء ناله الممكن
مرتبة السماع الإلهي^(١).

السماع في الطريقة العلاوية: رسول النفس:

ذات يوم، أسرَّ الشيخ علاوي لأغسطين بيرك بقوله: «الموسيقى ليس لها تلك الحواف الحادة كما للكلمة. الموسيقى تحمل الإنسان نحو الله بسلسلة جريان ماء الجداول»^(٢). وفي تقرير مودع لدى حاكم قسنطينة (سنة ١٩٣٠)، يذكر بيرك أن «ابن عليوة [الشيخ علاوي] يولي أهمية قصوى لعذوبة الصوت في الصلاة ولموسيقاه. فهو يحيط نفسه بالطلاب ذوي الأصوات المتناسقة»^(٣). وكان جمال الصوت أمراً مطالباً به جميع الطلاب وليس فقط «المنشدون»: «إنني لا أسمح للفقيه [المريد أو الطالب] بالإنصات للسماع إن لم يكن هو نفسه متقناً لهذا الفن، بقدر ما أسمح للمنشد المتمرس بالاستماع إليه». ويقال إن المريدين القدماء كانوا يعيشون حالة السماع الروحانية ليس فقط خلال حلقات الذكر الجماعي، بل في جميع نواحي حياتهم اليومية. ألم يعبر الإصلاحى الجزائرى ابن باديس (توفي سنة ١٩٤٠) أثناء زيارته للزاوية في مستغانم سنة ١٩٣١ عن إعجابه بسماع مجموعة من الطلبة كانت تنشد أبياتاً لابن الفارض، فكتب يقول: «ثم أخذ تلامذة الشيخ في إنشاد قصائد من كلام الشيخ ابن

(١) الفتوحات المكية، تحقيق عثمان يحيى. القاهرة، ١٩٧٧، ج ٥، ٨٢-٨٣.

(٢) أغسطين بيرك، «Un mystique moderniste»، مصدر سابق، ص ٧٥٣. الشيخ خالد ابن تونس يؤكد، اليوم، أن الموسيقى تعمل في المرء عمل المعراج نحو عوالم التجليات، وهي تحرر الروح؛ انظر كتيب السماع الصوفي، تربية أدب وسلوك، الذي مرّ معنا في المقدمة.

(٣) أغسطين بيرك، «Un mystique moderniste»، مصدر سابق، ص ٧٥٠.

الفارض بأصوات حسنة ترنحت لها الأجساد»^(١) رغم أن ابن باديس كانت له مآخذ على بعض ما في الصوفية.

مع ذلك، وعلى غرار الشيوخ المتقدمين، لدى الشيخ علاوي بعض التحفظات على الاستخدام غير المسؤول للسمع. إذ يبدو أن السمع قديماً كان حكراً على النخبة من المتصوفة، على الأقل نظرياً. الواقع، أن في السماع وظيفة كاشفة، فهو بعكسه سريرة المستمع وحالته الداخلية، يُبرز فحش الدنيوي فيه ولطائف الصوفي في آن واحد. وبالتالي، كان السمع منهياً عنه على حديث العهد بالتصوف من لا يزال خاضعاً لروحه الجسدية، مباحاً لمن لا يزال يتوقف عند الجانب الجمالي وقد تخلص من شهواته، ومستحجاً للعارفين القادرين وحدهم على التعامل مع الخيمياء الروحانية للكلمة والصوت. وفي هذا الأمر، يستخدم المتصوفة مصطلحات الأحكام الفقهية من نهى وإباحة واستحباب. وقد لاحظ بعض أتباع الطريقة العلاوية، في هذا الخصوص، حدوث انقلاب في القيم في ممارسة السمع منذ عقدين أو ثلاثة عقود من الزمن؛ إذ انتشر السمع أكثر وبات أمراً مألوفاً عند المريدين، إنما مع نقصان في مستواه التقني في المقابل وفحواه الروحانية، عما كان عليه من قبل.

في مقدمته الثانية لكتاب المنح القدوسية، يقول الشيخ علاوي إن كل إنسان يستمع ويفهم الكلمة أو الصوت بطريقة مختلفة تبعاً لحالته الروحانية. وبذلك، يدرك المتصوفة أحياناً، والمقصود هنا بالمتصوفة العارفين الحقيقيين، ما لا يدركه العامة من المؤمنين كما أنهم يقتاتون على أشياء قد تبدو تافهة وغير ذات معنى في آذان البشر أو في عيونهم. فالإنسان

(١) آثار الشيخ الإمام عبد الحميد بن باديس، قسنطينة، ١٩٨٥، ج ١، ص ٢٤٦.

الكامل يرى في كل شيء إشارة وعلامة على «التوحيد»؛ وهو يُحوّل بخصيائته الداخلية حتى الصوت البشع أو النشاز إلى شيء متجانس^(١). وهذا يذكرنا بالتأكيد بجلال الدين الرومي الذي كان يدخل في حال الجذب عندما كان يسمع في السوق أصوات طرق النحاسين والصاغانية.

ويروي الشيخ عُدّة بن تونس، في هذا المعنى، قصة رجل تقي عارف بالله كان حاضراً في احتفال وأخذه الحال لدى سماعه الدَّقّ بالناي والعود. ثم انتبه أحد الضيوف إلى حاله، فذكّره، فقال له الشيخ: «لم أنجذب لما تعتقده، بل لنداء رقيق صادر عن العود والناي. يقول الرجل: فأنت تسمع أصواتاً صادرة عن الناي وعن العود؟ فكان جواب الصوفي هذه الآية ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾»^(٢).

وهذا يأخذنا من جديد إلى حضرة الرومي في قوله عن الربابة^(٣): «الربابة ليست سوى وتر يابس وخشب يابس وجلد يابس لكن منها يخرج صوت المحبوب».

بين القواعد والنزعة الصوفية:

السَّماع وسيلة رائعة لإبراز قصائد الشيوخ ونشرها، فلغتها الصعبة التي غالباً ما تحمل معاني غامضة ومفردات مبهمّة، لا يفقهها كثيرون. لكن في إنشادها وظيفة تعليمية ووعظية حتى إن كان معظم المستمعين لا يفهمون مضمون النصوص حقاً؛ فهي تدخل قلب المرء مباشرة وهو في

(١) المنح القدوسية، مصدر سابق، ص ١٦-١٨.

(٢) سورة ق، الآية ٣٧.

(٣) آلة موسيقية وترية مشرقية.

١
حال من التلقي والانفتاح على ما يقوله المنشدون، سواء أكان المستمع مريداً أم لا. فالسَّماع يهيئ للتركيز على الحقائق الروحانية والدخول في «الحضرة» الإلهية. وفي هذا المعنى، للسَّماع أيضاً وظيفة علاجية. ففي حال مات أحد الشيوخ مثلاً، ينظم التلاميذ جلسة سماع كعلاج جماعي ومواساة. وقد يطلب هذا التلميذ أو ذاك علاجاً فردانياً بالسَّماع (أي له وحده) لما للسَّماع من تأثير على المستوى الجسدي كما له على المستوى الروحي.

تقوم جلسة الإنشاد الديني عادةً على ثلاث قواعد: حضور المريدين والمكان والوقت. فالوقت مقدس لأن فيه تحدث «اللحظة الإلهية»، ويحدث الحضور الأزلي.

هناك قواعد مختلفة وآداب تقعد جلسات السماع، سنذكر أهمها^(١). المُسمِّعون لا يبدؤون الإنشاد إلا بإشارة من الشيخ أو من يمثله. ويخاطبهم الشيخ إيماءً بنظرة أو بحركة ضمنية من يده لكنه لا يتوجه إليهم بالكلام إطلاقاً. فإن كان الشيخ هو من يفتح السَّماع، فليس للمُسمِّعين أن يرفعوا أصواتهم إلا بإشارة منه. وعادة ما يغنون بصوتين أو ثلاثة؛ فإن كانوا كثرةً، تبادلوا بينهم الوصلات الموسيقية. وتكتفي المجموعة بترديد اللازمة الغنائية. وتتضمن كل وصلة موسيقية ثلاثة نغمات: بطيئة ومتوسطة وسريعة. لكنها تتغير بطبيعة الحال وفقاً للسياق الآتي للإنشاد.

يبدأ السَّماع بالتوحيد أي بترتيل لا إله إلا الله. ثم يستمر بقصائد تتحدث عن أدب الطريق وتعاليم الصوفية، ثم رويداً رويداً يصل

(١) المعلومات مستقاة من كُتيب «السماع الصوفي، تربية أدب وسلوك»، من تحرير عربي قثو، وهو «مُنشد» مشهور في الطريقة، مستغانم، ٢٠١٠.

المُسْمَعُونَ إلى قصائد الوجد والجدب التي تؤدي إلى الفناء والغياب. ويطلق على هذه القصائد تارة الإلهيات أو الألوهية لأنها تغمر المُسْمِع في الحضرة الإلهية، وتارة الجلايات نظراً للفظ الجلالة الذي تصدح به، وتارة أخرى الخمرة أو الخمريات لأنها تُسكر السامعين. وقد يكون في ذلك تحضير للحاضرين للرقص أو العِمارة. أما ختام جلسة السَّماع فيتم دائماً بالتشديد على حضرة سيدنا محمد التي تهدئ النفوس، مثلما هو الحال في جلسات السَّماع الكبيرة «الجمع».

الطريقة العلاوية تضع مسؤولية كبيرة على المنشدين، فجلسة السَّماع بأكملها إنما يضبطها المُسْمَعُونَ. ويقال إن الشيخ كان شديداً معهم وإنه على المُسْمِع بالنسبة إليه أن يمتلك خصالاً داخلية وخارجية أي أن يمتلك الذوق الداخلي والبراعة الموسيقية في آن. ويشبه الشيخ المُسْمِع بالحادي الذي كان يُرْتَم النغمات فتطرب الإبل وتتنظم خطواتها على إيقاعه^(١).

بعض المُسْمَعِينَ كانوا يتلقون تربية دينية وموسيقية معاً، مع أن الغالب أن معظم المنشدين يمتلكون معرفة فطرية بحتة بمحتوى القصائد ويتسلسل ترنيماتها ونغماتها. والأغلب أن يتعلم المنشدون النصوص والنغمات حفظاً بتكرار النغم ورتابته. وكان ثمة امرأة مُسْمَعَة من المُبَرِّزين، على سبيل المثال، وكانت أمية تماماً؛ وكان الشيخ حاج المهدي يلقي إليها كل يوم بيتين أو ثلاثة من الشعر فكانت تتلقفها وتنشدها بكل يسر. ويقال إن المنشدين الأوائل في الطريقة كانوا يعيشون في سَماع دائم ولا يخرجون من حال السَّماع الروحاني. من ناحية أخرى، وقبل طباعة الديوان لأول مرة سنة ١٩٨٤، كان المنشدون وكثير من المريدين يحفظون السَّماع وينشدونه عن ظهر قلب.. تماماً عن ظهر قلب!

(١) قصيدة حادي القوم، الديوان، ص ٤٥. انظر أعلاه ص ٤ [الديوان، ١].

يحاول المنشدون إنشاء تناغم بينهم وبين المشاركين الآخرين في الجلسة. وعليهم، بحسبهم الروحاني، اختيار القصائد التي تتناسب مع السياق والتي تتناسب مع ما يشعرون به داخل الحضور وداخل أنفسهم؛ فهم مثلاً لا ينشدون قصائد فرحة خلال جلسات العزاء. يقول الشيخ خالد بن تونس إنه لا يصح سماع قصائد ذات مقام «جلال» في جو يسود فيه مقام «الجمال» والعكس صحيح أيضاً. فصفاء النية والأدب الداخلي الحق أمور لا بد أن يمتلكها المنشد مسبقاً حتى يكون لصوته التأثير الروحاني المطلوب، وقد يحدث للشيخ أن يقاطع مُسمِّعاً إن شعر أن هذا الأخير قد أخلَّ بهذه الشروط. وعندما يكون المُسمِّع حاضراً في «الحضرة» حقيقةً، يصبح الوعاء النقي، ويدخل في حال «الغيبة» عن العالم المحسوس. «ضمن تلك الخيماء السامية، يصبح "الحال" هو دليل المنشد وقائده»^(١).

من النص إلى الإنشاد:

أكثر من مئة قصيدة من قصائد الشيوخ الثلاثة مغناة، عدا عن قصائد ابن الفارض وأبي مدين والششتري الأندلسي (توفي ١٢٦٩)، أو قصائد محمد الحراق المتصوف المغربي الذي توفي سنة ١٨٤٥. والاختيار يتم دائماً وفقاً «للحال»، ووفقاً لما يعتمل داخل المنشدين من مشاعر.

والسماع العلاوي غني بالنغمات التي تُطرب السامعين، فقد تم إحصاء أكثر من سبع مئة «صيغة» (لحن). ومع ذلك، نكرر أن ما يجعل المُسمِّع مُسمِّعاً جيداً ليس عدد الألحان التي يتقنها، بل حساسيته الروحية ورهافة إحساسه. فإذا ما شابت تلك الحساسية شائبة، فسيتسبب المنشد

(١) مانويل شابري، السماع، Cugnaux، ٢٠١٢، ص ١٥.

«بتبريد» جو الجلسة بدل أن «يُسَخَّنَهَا» وصولاً إلى حال الوجد. إذن، لكل قصيدة نغمات مختلفة وألحان متنوعة داخل الطريقة الواحدة، دون الحديث عن مختلف فروع الطريقة العلاوية الممتدة حتى الشرق الأوسط (لا سيما في سوريا وفلسطين وسيناء). فالطرق الصوفية في تلك الأصقاع قد ورثت أشكالاً أخرى من الترانيم كما كان لها باعها الذاتي في إثراء الموسيقى بألحانها الخاصة. لكن هناك قاسم مشترك يجمع بينها؛ فالإنشاد يتم فيها دائماً دون مصاحبة آلات موسيقية. وهو ما يتناسب مع روح الزهد والتركيز على الجوهر الذي تتميز به الطريقة الشاذلية التي انبثقت عنها الطريقة العلاوية. بل إن العلاوي قد ألغى، عندما أصبح شيخ الطريقة، استخدام آلات الإيقاع (الدف والطبل) التي كانت تسمع قبلُ في حلقات الدرقاوية.

هذه الغزارة في الألحان مردها أنه أثناء التجمعات الكبيرة أو ما يعرف بالاحتفال التي تنظمها الطريقة في مستغانم، يأتي المنشدون والمريدون من كل زاوية بطرقهم المختلفة في الغناء وألحانهم، فيأخذون ويعطون ويتعلمون من بعضهم بعضاً. إنه تبادلٌ على مستوى المساحة المغاربية بأسرها وأحياناً على مستوى الشرق الأوسط أيضاً. وكان لذلك الفضل في مضاعفة أنماط السماع.

رأينا أن الشيوخ الثلاثة لا يستخدمون القافية العربية التقليدية. مع ذلك، تدخل أشعارهم ضمن بعض القوالب اللحنية القائمة على عدد من المقاطع المحددة التي يُطلق عليها اسم بحر وجمعه بُحور، مثلما هو اسمها في علم العروض. وعليه، القصائد ذات البحر الواحد ستُغنى بنغمات تشترك في ذلك البحر، والأمر سيّان لبقية القصائد التي تتبع ألحاناً أخرى. وبهذا الشكل، تبرز لدينا توافقية متطورة وإن كان من يصنعونها، وهم المُسمَّعون، غالباً ما يفعلون ذلك بالفطرة كما رأينا.

عملياً، القصيدة التي تحوي اثنا عشر مقطعاً، مثل: أيا مريد الله نعيد لك قول اصغى، يمكن أن تُغنى على أكثر من ثمانين لحناً، والقصيدة التي تحوي أربعة عشر مقطعاً، مثل بُشراكم خِلاني، على مئتي لحن! وبالطبع العكس صحيح إذ يمكن للحن الواحد أن يستخدم في عدة قصائد، وربما أقلق هذا المُسْتَمِعَ المبتدئ. أحياناً، تكون الأولوية لاختيار القصيدة وفقاً لمعناها؛ وأحياناً للحن هو ما يحدد اختيار القصيدة.

أما التوافقية الحقة فأكثر ما تحدث عندما نعلم أنه سيتم إنشاد قصيدة واحدة على عدة ألحان؛ ففي بعض الحالات يتم تغيير الطبقة بعد أربع أبيات لخلق تدرج بين الأحوال والحفاظ على نوع من الإثارة في الانتقال بينها. وعادة ما يُبدأ بالحن الأبطأ.

القسم الأكبر من الألحان والنغمات المستخدمة في السماع عند العلاوية أساسها الموسيقى العربية الأندلسية. وقد تطورت تلك الموسيقى في إسبانيا الأندلس بين القرنين التاسع والخامس عشر، ثم انتقلت إلى بلاد المغرب على يد الأندلسيين الذين هُجّروا من بلادهم بعد أن سقطت في يد ملوك الكاثوليك. وكان للمدرسة المعروفة باسم الغرناطي، بخاصة، تأثيراً عميقاً على أهالي مستغانم، وقد تجاوز ذلك التأثير الوسط الصوفي بكثير؛ إذ لا تزال أنماط الموسيقى «الشعبي» و«الحوزي» المنبثقة عن تلك الموسيقى، حية جداً عند أهل مستغانم. وفي الزاوية العلاوية نفسها دروس مستمرة حول مبادئ موسيقى السَّماع^(١).

ولكن، كيف كانت الألحان توضع على القصائد التي ينظمها

(١) السماع الصوفي، مصدر سابق، ص ٢٦.

الشيوخ؟ نعلم أن الشيخ علاوي غالباً ما كان يعطي اللحن والنغمة التي تناسب نصه الجديد للمُسمّع. وعلاوة على مخزون الموسيقى العربية الأندلسية التي قد نسمعها في مناسبات مثل حفلات الزواج، بعض الألحان مصدرها التراث الذي كان سائداً عند الطريقة الدرقاوية. وبعضها الآخر، ألهمه إما الشيوخ أو المريدون في الطريقة، سواء في أحلامهم أو بالرؤيا. ولا يزال الحال كذلك حتى يومنا هذا، على ما يقال. ومؤخراً، أخذت بعض الألحان من الموسيقى العربية الحديثة، من ألحان فريد الأطرش أو ما تغنيه السيدة فيروز، وبل وحتى من الأناشيد الوطنية.

عموماً، يبدو أنه يتم نظم القصائد وفقاً للألحان والجناسات والسجع والقوافي التي تقبل الغناء بطبيعتها. وهو الحال بخاصة في الموشحات ذات اللحن القصير التي نرى في شكل كتابتها ما يُغني عن التفصيل:

يا ورقة الجوى نوحى
ذكرينا عهد الملاح
بأسرار الهوا بوحى
فما عليك من جناح
إن المحب للحوحي
دمه في الهوى يباح^(١)
وفي الموشح التالي للشيخ عدّة، مثال للحن الذي تحدده القافية:
يا مـلـيـح الدلال
يا مهـجـة الجوى

(١) الشيخ علاوي، قصيدة يا ورقة الجوى، الديوان، ص ٦٢.

فنته ولا تبالي
فقد طاب الهوى
ملكتم مني بالي
غبت عن السوا
إن قيل لي هبالي
قلت ومن يسوى
حبكم رأس مالي
حاشا عنه نفوى
وإن لجوا عذالي
في تلوين البلى^(١)

عند الشيخ علاوي، قد يظهر اسم الجلالة الله في آخر كل بيت،
ناظماً بذلك قافية القصيدة بأكملها. وهو الحال في قصيدة يا رجال غابوا
في حضرة الله:

يا رجال غابوا في حضرة الله
كالثلج ذابوا والله والله^(٢)...
وقصيدة أخرى قافيتها كلمة «يا الله»:

تبهتني ذاتك
وغبتُ فيك يا الله
زهرة صفاتك
منك وفيك يا الله^(٣)...

(١) قصيدة يا مليح الدلال، الديوان، ص ١٠.

(٢) الشيخ علاوي، الديوان، ص ٥١.

(٣) الشيخ علاوي، الديوان، ص ٥٥.

إن كانت الموسيقى العربية الأندلسية وبخاصة الموسيقى الجزائرية المستلهمة من التراث الأندلسي «الجزائري الغرناطي» هي الغالبة في جلسات السَّماع، فإن ثمة أنماطاً أخرى من الموسيقى التي تدخل في تلك الجلسات. فالموسيقى البدوية مثلاً مطلوبة جداً عند الرقص أو العمارة. فهي بقوتها وإيقاعها الفج وغير المنتظم، أفضل موسيقى لمرافقة النَّفس الخارج من الصدر ومواكبته. وعزف الموسيقى البدوية مقصور على الطرق الصوفية الجزائرية، ويبدو أن لا أحد يعرف أصول عزفها إلا من كان بدوياً أصيلاً من منطقة مستغانم أو غليزان أو تيارت. ثم هناك الموسيقى «الأمازيغي» و«المغربي» و«الشرقي».

تتميز الموسيقى الشرقية بنوع من الارتجال الذي يعرف باسم المُوَال في الشرق والمغرب، وباسم الاستخبار في الجزائر. ويؤدي الموال منفرداً دون مصاحبة الموسيقى ودون أن يلتزم المنشد بإيقاع يقيده، وفيه تظهر قدراته الفنية وإمكانياته الصوتية كما يتيح له الانتقال من مقام إلى آخر وربما استخدم بهدف الإتاحة للآخرين في المجموعة أن يتحضرُوا لإنشاد جديد. أما عندما يكون الشيخ هو من يُنشِد المُوَال، فإنما يهدف إلى رفع الحضور إلى درجة أعلى.

كل هذا يدخل ضمن عدد كبير من الأنواع الموسيقية التي يُطلق عليها في المشرق اسم المقامات، مفردها مقام؛ وفي الجزائر يستخدمون مصطلح التَّبُوع ومفرده تَبَع للدلالة على النوع نفسه^(١). ومن أكثر الأنماط استخداماً الزيدان والمضمون والسيكا... ولكل مقام جَوْهُ وتأثيره الخاص على النفس. لكننا بهذا ندخل مجالاً تقنياً جداً وسنتوقف عند هذا القدر دون التعمق في تفاصيله.

(١) جمع تَبَع، وفي المشرق: تَباع.

بعض المراقبين والمؤرخين يؤكدون أن الاستمرار في ممارسة السماع عبر القرون هو ما حفظ التراث الموسيقي للحضارة العربية الإسلامية عندما كانت هذه الأخيرة تواجه أخطاراً وجودية كالحروب الصليبية في الشرق وبخاصة غزو المغول للشرق الإسلامي وخراب بغداد. وللإنشاد الروحاني العلاوي دورٌ مشابه في العصر الحديث. فإن كانت قصائد الشيوخ الثلاثة قد أحييت، كما رأينا، اللهجة العربية للغرب الجزائري وإن كانت قد شهدت ولا تزال تشهد جمهوراً متنوعاً، فبفضل إنشادها على مر السنين. فقد ظهرت العديد من المعارضات والنسخ المعدلة، في سياقات إثنية أخرى (كـبعض الأغاني باللغة البربرية) أو في طرق صوفية أخرى (مثل الطريقة العيساوية). بل وصل تأثير قصائد «الديوان» حتى الوسط الفني العربي^(١)، وقد قام مطربون معاصرون بغناء بعض القصائد منها^(٢). كما برز اهتمام جديد في الجزائر بتراث السماع العلاوي خاصة، وثمة توجه عند الجهات الرسمية بضرورة المحافظة عليه من الاندثار.

وفي وقتنا الحاضر، للإنشاد الصوفي الديني حضور أكثر فأكثر في الأوساط الثقافية وحتى الدينية. وفيما يتعلق بالطريقة العلاوية لوحدها، فالعديد من فرق الإنشاد والسماع تعزف في مختلف مهرجانات الموسيقى الدينية (فاس وديجون ومونتريل...) وفي الحفلات الموسيقية (لا سيما في معهد العالم العربي في باريس) أو في المؤتمرات والندوات الدولية التي تنظمها الطريقة. وأصبحت الأناشيد توزع على أقراص مدمجة للوصول إلى جمهور أوسع.

(١) منذ عام ١٩٥٩، ومدرسة الموسيقى العربية الأندلسية في الجزائر العاصمة تستلهم الكثير من هذا الفن.

(٢) مثل المغنيتين حياة أباد ونسيمة شعبان، وهما تعيشان في فرنسا.

«الرقص» العِمارة والحَضرة:

أحياناً، يتبع جلسات الذكر نوعٌ من الرقص إن كان «حال» الحضور يسمح بذلك وإن كانوا جاهزين، لا سيما إن كان المنشدون يعرفون كيف يشيرون «الحضرة»:

كم لكم في الذكر أنوارٌ تغشاكم
إن غنى المغني باسم مولاكم
فقوموا للذكر حُبارى نراكم
وغوصوا بالفكر والداعي دعاكم^(١)

فعندما يمتلئ القلب بالوجد والتواجد ويفيض نشوة، يتأثر الجسد بدوره ويبدأ بالاهتزاز. وإنما يسعى الشيوخ إلى تحريض ذلك الانفلات عند المرید:

اذكر يا خلي واشطح وللحضرة لا تبرح!^(٢)

ألا فارقصوا جداً وتيهأ وطرباً^(٣)

يا خلي فاشطح وغن وافرح^(٤)

(١) الشيخ علاوي، قصيدة يا أهل ودي، الديوان، ص ٦٨. الذكرُ الذي يجري أثناء الرقص والتمايل ذكرٌ قوي فهو مسموع، بينما «الفكر» مكانه الملكوت الداخلي.

(٢) الشيخ بوزيدي، الديوان، ص ١٢٧.

(٣) الشيخ علاوي، الديوان، ص ٨.

(٤) نفسه، ص ٥٣.

مصطلح «عِمارة» في الصوفية هو «امتلاء القلب بحضرة الله» و«السعي إلى الامتلاء». أما الحضرة، فهي ذكر «اسم الله»؛ ولكن بما أن الله سبحانه وتعالى «حاضر» في كل زمان ومكان، يؤكد بعض المتصوفة أن المراد بالحضرة هو الرسول عليه السلام الذي يضعه بعضهم في مركز الدائرة. والعِمارة إنما تأتي من دعوة إلهية، فلا يمكن للجواب الإنساني أن يكون غير الشكر، والشكر هنا يأتي على صورة رقص:

صَفَتِ النِّظْرَةَ طَابَتِ الْحَضْرَةَ
جَاءَتِ الْبَشْرَى لِأَهْلِ اللَّهِ
قَامُوا سَكَارَى لِذِي الْبَشَارَةِ
جَعَلُوا عِمَارَةَ شُكْرٍ لِلَّهِ
أَيُّهَا الْحَاضِرُ اذْكُرْ وَذَاكِرْ
إِيَّاكَ تَنْكُرُ حَالَ أَهْلِ اللَّهِ^(١)

وتبدأ العِمارة بإشارة من الشيخ أو من ممثله عندما يضرب ثلاث مرات بيده. يشكل الفقراء دائرة، وهم وقوف وعيونهم مغلقة وممسكون بأيدي بعضهم بعضاً حتى لا تضيع الطاقة الروحية، وفي وسط الدائرة يقف واحد منهم يطلق عليه اسم «القطب» وعليه ضبط إيقاع الرقص. ثم يبدأ المشاركون، جماعة واحدة، بذكر اسم الله، وسرعان ما يصبح لفظ الجلالة نفساً قوياً يخرج من أعماق الروح. ويتسارع الإيقاع شيئاً فشيئاً، ويتلاشى اسم «الله» ليصبح «هُوَ» ثم «هُوَ» ثم «ها» ليتحول بعد برهة إلى نَفْسٍ بَرَّاحٍ. وقد كتب الشيخ علاوي في هذه المسألة قال إن كانت الجبال تَخِرُّ من ذكر الله كما ورد في سورة الحشر، فما بالك بقلب الإنسان^(٢)؟

(١) نفسه، قصيدة صفت النظرة، الديوان، ص ٩٣.

(٢) القول المعروف، ترجمة مانويل شابري، Lettre ouverte à celui qui critique le

وتعرف هذه الحضرات تارة باسم «ذكر الصدر» وتارة باسم «ذكر المنشار»، بسبب النفس القوي والموزون الخارج من أعماق البطن. فهي تظهر المرء وتعيد إليه نفسه الابتدائي وتصله «بفطرته الأولى».

فالنفس تحاول، من خلال العِمارة، الخروج من سجن الجسد والمادة والدخول في حال من الخفة نوعاً ما: «أينما من تجاوز عمره السبعين عاماً ويمشي متكئاً على عكاز وقد عاد شاباً ما إن يدخل في الرقص»^(١). فيرسم الجسد عندها حركة أفقية والرأس مرفوعة نحو السماوي لأن النفس تبحث عن النفس في الأعالي. إنها «طريقة فريدة للسمو تنتج إحساساً بالخفة والانفتاح»^(٢).

وإليك كيف وصف إيميل درمنغهام العِمارة التقليدية عند العلوية:

«إنها نفس يخرج من القلب ذاته، في حين ينثني الجسد من الأعلى للأسفل دون رفع القدمين، عموماً. ويشبه صوت تكرار النفس الجماعي صوت منشار عملاق [...] بعد ساعة على هذا المنوال، تتجه الرؤوس إلى الأمام وكأنها استراحة للصدر [...] ثم نسمع صيحة أجشة تبدأ بطيئة ثم تقترب حتى تلحق بالإيقاع الأولي. العيون مغلقة دائماً والوجوه تعلوها ملامح ألم وفرح. والمنشد ينشد أبياتاً حارقة في مركز وردة النار التي يخرج منها صوت حداد عملاق»^(٣).

soufisme، مصدر سابق، ص ٦٢. انظر أيضاً سورة الحشر، الآية ٢١: ﴿لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ. وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾.

(١) الشيخ خالد بن تونس، Le Soufisme cœur de l'islam، باريس، منشورات Table ronde، ١٩٩٦، ص ١٥٠.

(٢) نفسه.

(٣) إيميل ديرمنغهام، Le Culte des saints dans l'islam maghrébin، باريس، غاليمار، ١٩٨٢، إعادة طبع، ص ٣٢٣-٣٢٤.

الواقع أن السماع موجود في قلب العِمارة نفسها. فالأمر يبدأ بغناء أندلسي الإيقاع والتأثر، ثم ما تلبث قصائد الخمريات أن تَغْلُو النَّفْسَ القويَّ المنبعث من الذكر، ثم تحضر قصائد ذات إيقاع قصير ومرتفع جداً، من نوع الإيقاع «البدوي» ذي الأسلوب المتسارع واللاهث:

لَمَافَنِيْتُ الْفَنَّا

مَابَقِيْتُ إِلَّا أَنَا^(١)...

فالعِمارة تتيح للبعض تذوق طعم الفناء و«حضور الذات الإلهية» وأن «يقدموا صفحة بيضاء»^(٢). ويمكن لتلك التجربة أن تتحقق على الصعيد الجسماني: فأنا باستهلاكي للنفس الخارج من صدري أستهلك «النفس الأنانية». إنني أفرغ نفسي من «الأنا» لأمتلئ بـ«الأنا» الإلهية، كما نقرأ في شعر الشيخ بوزيدي. عندها يتحقق معنى الآية ٣٨ من سورة ص التي يخاطب فيها الله تعالى الملائكة ويخبرهم بأمر آدم ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾. ففي الإنسان نفخة من روح الله، لكنه يجهل ذلك. وانطفاء النفس أو الأنا، هو الطريق إلى العرفان والولادة من جديد «بالحياة في الله»: «بعد العِمارة، يصبح إشراق الشمس مختلفاً، والهواء الذي نستنشقه والكائنات التي نراها والكلام الذي نسمعه كل ذلك يأخذ بُعداً آخرًا ومعنى جديداً»^(٣).

فالعِمارة، شأنها شأن الخلوة وربما أكثر، طقس صوفي ذو كثافة عالية، فيها إثراء للتجربة الصوفية وتحفيز للمريد على المضي قدماً.

(١) الشيخ بوزيدي، الديوان، ص ١٢٣.

(٢) الشيخ خالد بن تونس، Le Soufisme cœur de l'islam، مصدر سابق، ص ١٥٠.

(٣) نفسه.

الفصل السابع

عقيدة التوحيد وتحولاتها

هيكل الإسلام بأكمله قائم على الشهادة بوحدانية الله وعلى عقيدة التوحيد. والإسلام إذ يقدم نفسه كآخر دين توحيدي بتأكيده أن «لا رسول بعد» الرسول محمد صلى الله عليه وسلم، قد اضطلع بمهمة التذكير بأمر جَلَل وحجة مُثَبِّتة؛ فهو ينحو بشدة وبكليته إلى تأكيد حقيقة وحدانية رب العالمين كمن يريد أن يكون «شهيداً على ذلك» قبل أن يرث الله الأرض ومن عليها. ذلك هو معنى الشهادة التي تشكل الدعامة الأولى للإسلام. الأمر يبدو بسيطاً للوهلة الأولى؛ إذ ليس على الإنسان الذي يدخل الإسلام، رسمياً، سوى أن يلفظ الشهادتين مع النية بطبيعة الحال: أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله. لكن وراء هذه الجملة العقائدية الإسلامية ما وراءها من معانٍ عميقة ومستويات عديدة من الفهم التي تتكشف ما إن يحاول المرء تحقيق معنى التوحيد (وشهادة لا إله إلا الله) في ذاته.

التوحيد عند رجال الله:

باتباع منهج الاستبطان التدريجي، وفق منهج التربية القرآني نفسه

للإنسان^(١)، يبدأ أهل التصوف سلوكهم بالانتقال من عِلْم لا يزال خارجياً وبالتالي هو محكوم بثنائية التوحيد («الأنا» والتوحيد، «الأنا» والله)، إلى الفهم الداخلي للتوحيد والإدراك التجريبي والمُوَحَّد. وقولنا من الفهم الخارجي لعقيدة التوحيد، أي عقيدة عامة الناس الظاهرية؛ فالمتصوفة يقولون إن ذلك الإدراك الخارجي للعقيدة لا يُخرج الناس من الثنائية التي يعيشون فيها بما أنه في هذه الحال، هناك من ناحية الله سبحانه وتعالى وهو واحد صمد من دون شك بائن على خلقه ومستوٍ على عرشه، ومن ناحية أخرى هناك البشر على الأرض الذين يتدبرون بطريقة أو بأخرى كثرتهم. وهم يستندون في قولهم هذا إلى حديث نبوي حذر فيه الرسول الكريم الناس من الشرك الخفي. فالمسلم يبقى عُزْزَةً «لشرك الخفي» حتى إن تحرر من الشرك الأعظم وعبادة الأصنام؛ وهو خفي إلى درجة أن اكتشافه أصعب من اكتشاف نملة على صخرة صماء: «الشُّرْكُ أَخْفَى مِنْ دَبِيبِ النَّمْلِ فِي أَهْلِ الْقِبْلَةِ». ويؤكد المتصوفة، عبر صيغة صعبة هم فقط يملكون سرها، أن الشخص الذي يعتقد بوحداية الله دون أن يكون قد «تذوقها» يرتكب «شهادة زور»، في استعارة للمصطلح القانوني.

بل يذهب الشيخ علاوي إلى القول بوجود فئة من المتصوفة هم فقط من يمتلكون سر الوجدانية بما وصلوا إليه من عرفان بالذات الإلهية. أما من لا يدرك إلا الأفعال و«الصفات الإلهية»، فهم مغشي عليهم وغارقون في الثنائية: «والقسم الثالث هم الذين تحققوا بحقائق الوجدانية في الذات. فحجبوا عما سوى ذلك من المكونات وذلك لما اكتشفوا عن عظمة الذات لم يجدوا هنالك فسحة تذهل فيها المكونات»^(٢).

(١) انظر إيريك جوفروي، Le Soufisme, voie intérieure de l'islam، مصدر سابق، ص ٦٥ وما بعدها.

(٢) المنح القدوسية، مصدر سابق، ص ٤٢.

وعليه، يميز المتصوفة بين عدة درجات من التوحيد تختلف باختلاف تجارب استبطان الذات والكشوفات المتدرجة لتلك العقيدة. هنا أيضاً، لتمرين التطهر التدريجي من الأنا دور كبير، لكن لا شيء يتم إلا بإنعام من الله ورحمة منه...

أول من تطرق إلى عقيدة التوحيد من المتصوفة كانت مدرسة بغداد في القرنين التاسع والعاشر الميلاديين، بخاصة الجُنيد (توفي سنة ٩١١) الذي نحفظ له العديد من الأقوال المأثورة حول هذا الموضوع الشائك، مثل:

«التوحيد هو معنى تضمحل فيه الرسوم وتندرج فيه العلوم ويكون الله كما لم يزل»، و«التوحيد الذي انفرد به الصوفية هو إفراذ القدم عن الحدث والخروج عن الأوطان وقطع المُحاب وترك ما علم وجهل وأن يكون الحق مكان الجميع».

الجُنيد أيضاً هو أول من استخدم مصطلح «توحيد الخاص» أو توحيد الخاصة بمعنى توحيد النخبة من المتصوفة، وهو ثمرة تجربة ذات سطوة مباشرة وليس ثمرة استنتاج عقلاني. وسيستخدم الشيخ علاوي مصطلحَ الجُنيد الذي سيثبت لاحقاً معرفاً بلام التعريف «التوحيد الخاص» أي الخاص بالنخبة، لكن المعنى يبقى ذاته. فأحياناً يأخذ بأصل تلك التجربة عن «مشاهدة وعيان»^(١)، وأحياناً يتطرق إلى تفوق هذا المفهوم وامتيازته على سواه بعمل مقارنة بين التوحيد الخاص والتوحيد العام من خلال مناقشته لمسألة شرعية كالرجل لا يجد ماءً للوضوء يكتفي بالتميم بالتراب أو بحجر، وكذلك الرجل الذي لم يدرك كنه التوحيد الخاص، فعليه بالتوحيد «المأخوذ بالدليل والبرهان»^(٢).

(١) المواد الغيثة، مصدر سابق، ١، ص ١٣٧.

(٢) المنح القدوسية، مصدر سابق، ص ١٠٩.

والشيخ علاوي يحدد بوضوح الفرق والمسافة الشاسعة الفاصلة بين نمطي إدراك التوحيد في قصيدته «أردتم توحيداً ومنا طلبتم»؛ وهي جواب لأناس جاؤوا إلى الشيخ وطلبوا منه أن يحدثهم عن التوحيد على طريقة علماء الشريعة:

أردتم توحيداً ومنا طلبتم
فلو قلنا ما التوحيد عنا فررتم
ولكن في الفؤاد أمرٌ مُحَجَّبُ
فلا يُرى شيءٌ منه إلا ما رمتم
تالله لهو الحق والقصد والمنى
فعنه غفلتم وفي الغفلة دمتم
فتوحيده عين العيون قاطبةً
فمن عرف التوحيد للسريكتم
ولكن ألهاكم التكاثر جملةً^(١)
حتى فرقتموه^(٢) ثم تيقظتم!^(٣)

بعد هذا الطلب، لم يكتب الشيخ علاوي شيئاً أو يحدث عن عقيدة التوحيد العام ولو الشيء النذير. لكنه في المقابل، جعل شغله شاغل التقليل من شأن علم الشريعة كما هو شأن المتصوفة عموماً، وهو أمر قد أخذه عن شيخه البوزيدي. فعندما كان لا يزال الشيخ علاوي يَدْرُس علم الشريعة في برهان عقيدة التوحيد، قال له شيخه إن ما يدرسه ليس سوى «علم التوحيل» الذي لن يفتأ يزيد من شكوكه ويشير فيه الوهم فوق

(١) في إشارة إلى سورة التكاثر، الآية ١.

(٢) أي أنكم ضيعتم حق ربكم وفرطتم بوحدانيته.

(٣) الديوان، ص ٤٤.

الوهم! وأضاف البوزيدي أن أهم ما على تلميذه فعله هو أن يُطهّر داخله حتى تشع أنوار الخالق سبحانه فيه^(١). لاحقاً، بعدما آلت المشيخة إلى الشيخ علاوي، كتب «حكمة» في هذا المعنى:

التوحيد كالنار، مهما وقع على شيء إلا أحرقه وأذهب خبثه^(٢).

وفي حكمة أخرى، يُظهر الشيخ قسوة شديدة تجاه علماء الشريعة: ليس التوحيد بكلمة تتلى باللسان، إنما التوحيد يقين ووجدان. جاهل يتنعم بجهله وعالم يتألم بعلمه^(٣).

ثم يردد الحقيقة نفسها في مكان آخر:

ليس التوحيد ما تحمله الأوراق وتتلقف به الأشداق، إنما التوحيد ما يرى من أثر العشاق وتلوح أنواره في الآفاق^(٤).

فالعلم الحقيقي، كما يؤكدّه جميع المتصوفة، هو علمٌ فطريٌّ وربّانيٌّ وغالباً ما ينزل على أناس أميين اجتماعياً أو عصامين مثل الشيخ علاوي.

بعض المتصوفة، مثل ابن الفارض، قد ذهبوا بعيداً في استنكار القول إن علم التوحيد علمٌ خارجي فقط وقشري:

ولو أنّني وَحَدْتُ الْحَدَثُ وَاَنْسَلَخْتُ

مِنْ آيِ جَمْعِي مُشْرِكاً بِي صَنَعْتِي^(٥)

(١) نجد هذا الكلام في كتاب الروضة السنية، مصدر سابق، ص ٢٤-٢٥.

(٢) النور الضاوي، مصدر سابق، ص ٦٤. سبق أن تحدثنا عن نوع «الحكم» في الأدب الصوفي.

(٣) نفسه، ص ٦٢-٦٣.

(٤) نفسه، ص ٦٤. ونذكر هنا أن منهج المتصوفة في ذكر اسم «الله» فيه دعوة للانطلاق إلى الألق.

(٥) الثائية الكبرى، البيت رقم ٧٤٩.

بمعنى آخر، إن رؤية الصوفي لعقيدة التوحيد وكيفية عيشه للتجربة تعني خروج الإنسان من أفق الثنائية الدنيوي والدخول في تلك العقيدة كما لم يشهدها من قبل: وهذا أمر لا غنى عنه وجوهري لمعرفة الله.

ما وراء الثنائية:

وحدة الأضداد:

الصعود إلى «السماء» يمر عبر الوحدة أو «جمع الضدين» حيث يعيش المرء حال «الجَمْع». سئل الصوفي البغدادي الخَرَّاز: بم عرفت الله؟ قال بجمعه بين الضدين.

ليس من العجيب في شيء أن تذوب الأضداد في الوحدة لا سيما عند شعراء الصوفية العرب. فالواقع أن اللغة العربية «تدفع إلى حدود التواصل كلمات ذات معاني متضادة: الأضداد. إنها كلمات ذات أصول غامضة وهي ليست نتاج نقص لساني أو عيب لغوي، بل على العكس، هي في قلب لغة يتجاوز فيها العقلاني مع اللاعقلاني ما يخلق فضاء آخر، هو فضاء المقدس. والقرآن صاحب الامتياز في الإمساك بزمام تلك اللغة المقدسة بينما تحاول التجربة الصوفية [...] تَجَسُّدُ ذلك التركيب السامي للمقدس وأن تذوب فيه بلغتها الخاصة»^(١). وبوسع الحلاج أن يصبح الآن:

فمالي بَعْدُ بَعْدُ بَعْدُ بَعْدُكَ بَعْدَمَا

تَيَقَّنْتُ أَنَّ الْقُرْبَ وَالْبُعْدَ وَاحِدٌ^(٢)

(١) مقدمة كتاب Hallaj, Poèmes mystiques، ترجمة وتقديم سامي علي، باريس،

منشورات سندباد، ١٩٨٥، ص ١٦.

(٢) نفسه، ص ٣٩.

لا بد أولاً من عيش اتحاد جمع الضدين عبر إدراك الذات الإلهية وصفاتها. ثمة آية بعينها في القرآن الكريم تعدد أسماء الله الحسنى وهي أسماء تبدو متناقضة في الظاهر، من شأنها أن تطلق صوتاً داخل الوعي البشري لتعيد دمجها في الأحديّة التي تحتوي كل الوجوه: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ، وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾^(١). أن يكون الله هو الباطن والمخفي في خلقه أمر واضح بالنسبة للمتصوفة، لكن كيف يمكنه أن يكون الظاهر؟ يصف الشيخ علاوي حيرة الشيخ العربي الدرقاوي حول هذا الموضوع، إذ يقول: «كنت في حالة الذكر وأنا مغمض العينين، وإذا بهاتف يقول: هو الأول والآخر والظاهر والباطن. فسكتُ وإذا به يكررها ثانياً وثالثاً، فقلت له: فأما الأول ففهمناه وأما الآخر ففهمناه وأما الباطن ففهمناه، وأما الظاهر فلا نرى إلا المكونات. فقال لي: لو كان هناك ظاهر مع ظهوره لقلناه لك. فتحققتُ حينئذٍ بمراتب الوجود المطلق»^(٢).

عند الشيخ علاوي، الجدلية الرقيقة في العلاقة بين الباطن والظاهر في الجوهر الإلهي أمر جَلَل. ويستنتج منها عدة مفاهيم، وفي الأبيات التالية يجعل الكلام على لسان الله عز وجل:

فإني باطن الكُنْهِ مِنْ حَيْثُ عَيْنُهُ

وإني ظاهِرُ النَّفْثِ جُمْلَةً مُفَصَّلًا^(٣)

ثم يضيف:

(١) سورة الحديد، الآية ٣.

(٢) المنح القدوسية، مصدر سابق، ص ١٩٠.

(٣) اللامية، الديوان، ص ١٥.

فأين يظهر الخلق والحق واسع
إلا إذا به ظاهر وإلا فلا^(١)
وإن في إدراك معنى اسم الظاهر لأهمية كبيرة عند المتصوفة. والشيخ
ينهر التلميذ في هذا الخصوص:

أبـابـصـير
إن لم تكن حائر
في الخلق اعنبر
من ذا الذي ظاهر
إن قلت الخبير
قلنا فكن سائر^(٢)

التنزيه والتشبيه:

في الإسلام، تعد مسألة رؤية الله من الأمور المعضلة وفيها رأيان؛
رأي يقول بالتنزيه ورأي يقول بالتشبيه. وفي القرآن الكريم، حض على
الاثنين في مواقع مختلفة. والحال أن ابن عربي واضح في هذه النقطة إذ
يقول ألا سبيل إلى الله إلا بالجمع بين السيلين:

فإن قلت بالتنزيه كنت مقيداً
وإن قلت بالتشبيه كنت محدداً
وإن قلت بالأمرين كنت مسدداً
وكنّا إماماً في المعارف سيداً^(٣)

(١) نفسه.

(٢) قصيدة عنت الأبصار، الديوان، ص ٢٦.

(٣) فصوص الحكم، بيروت، طبعة عفيفي، ١٩٨٠، ص ٧٠.

الشيخ علاوي يتحدث عن حال التنكر الذي تتخذه الذات الإلهية، وهي المُنزَّهة أبدأً، عندما «تتجسد» في عالم الظاهر، أي في التشبيه. فتتحول من التجلي إلى حال «مُشوَّهة» لا يستطيع البشر سبر كُنْهها:

فأنا محض الوجود مطلق بلا حدود

تنزلت بالقيود فظنوني وثنا

تدليت من تنزيه بقيود وتشبيه

ظنَّني من لا يدره أنني لست أنا^(١)

فعلى السالك إذن أن يجمع في نفسه دائماً بين هذين القطبين:

وائبُ مركز التحقيق في النفس والحشا

معتبراً محض التنزيه أول النشأة^(٢)

الوحدة والكثرة:

إن كان لا بد للمرء في موضوع إدراك صفات الله القول بالتنزيه دون إغفال صفات التشبيه الأكثر حسية، فالأمر نفسه ينطبق على الجدلية القائمة بين «الوحدة» و«الكثرة»؛ إذ يجب ألا تنحجب الأولى بالثانية وليس لها كذلك أن تطمسها. يمكن لهذه التجربة أن تتحقق عند من يطلق عليه المتصوفة اسم «ذي العينين»، فهو بعينه «اليمنى» أو عينه الداخلية يرى الوحدة؛ وبعينه «اليسرى» أو عينه الخارجية يرى العالم الظاهر بكثرته. وبتجذره في الوحدة وفي الكثرة في آن واحد تصبح لديه رؤية موحَّدة لتلك الحقيقة، لأن رؤية إحدى العينين لا تحجب رؤية العين الثانية. بل الأمر كما أدركه الشيخ علاوي أن تلك البصيرة لا تؤتى لكل الناس:

(١) قصيدة عروس الحضرة، الديوان، ص ٦٤.

(٢) الشيخ علاوي، الديوان، ص ٢٨.

قد بدا بذى المشاهد
وأن الفَيْرَ مفقود
من حيث أنه واحد
متكاثر في الشهود^(١)

ثم يقول الشيخ بلهجة الأمر:

واعتبر نفس الإطلاق في القيد لحظة
عساك ترى التوحيد في عين الكثرة^(٢)

على المرید إذن الساعي إلى مقام اليقظة أن يمتص أرقام الكثرة،
المادية منها وما وراء المادية، ويدوبها في «الواحد الأحد»، في عود إلى
أسماء الله الحسنی. ووفقاً للشيخ عَدَّة، يمكن للإنسان الكامل، أو شيخ
الطريقة، أن يكون الحامل لشهود تلك العودة نحو وحدة الوجود:

والله من رأي من غير ما شبه
رأى الذي ماله في الكون من عدد
أما الممدد إذا حققت صورته
وجدته واحداً ماله من قدد
ورقم ثانية كرقم ثالثة
كل منها قائم بالأحد الصمد^(٣)

(١) قصيدة «الحب في الهوى عربد»، الديوان، ص ٤١.

(٢) الديوان، ص ٢٨.

(٣) والصمد من أسماء الله الحسنی. قصيدة «مددت يدي لما شاهدتك سندي»، الديوان
ص ٤ و ٥. وقد كتب ابن عربي في هذا المعنى: «فكل ما في الوجود واحد... والمعبود
بكل لسان وفي كل حال وزمان إنما هو الواحد. والعابد من كل عابد إنما هو الواحد
فما ثم إلا الواحد. والإثنان إنما هو واحد (...) فإن الواحد ظهر في مرتبتين معقولتين
فسمي اثنين». ثم يكمل هكذا حتى العدد خمسة، ليخلص إلى ما يلي: «فإن عدم =

ولكن سرعان ما يدرك الإنسان أنه مسكون بالتناقضات وأنه يتجاوزه
لتناقضاته الداخلية يستطيع أن يتوحد وبالتالي أن يحقق التوحيد:

فأنت مُخَلَّقٌ وَغَيْرُ مُخَلَّقٍ

وَالْإِهْلَاقُ وَتَرْفَاطُ الشَّفْعِ فِي الْوَتْرِ^(١)

في البيت التالي يجمع ابن عربي أطراف المعضلة العقلية المحرجة،
بقوله:

فَمَا أَنْتَ هُوَ بَلْ أَنْتَ هُوَ^(٢)

لقد تجاوزنا الآن منطق الثنائية، منطق «النعم وكلا» المألوف. وعلى
السالك من الآن فصاعداً الدخول في ما وراء منطق «النعم وكلا» الذي
ينفتح باستمرار على بعد ثالث.

بديهي أن جمع الأضداد في نفس واحدة أمر «لا يستطيعه إلا كبار
المتصوفة»^(٣). وأصعب ما يكون ذلك في حال كان الأمر يتعلق بالحق
Réal والمخلوق le créaturel، أي الله والإنسان. فباندماجه في «الواحد
الأحد»، يتوقف الإنسان عن إدراك الثنائية. وليس بوسعنا الآن إلا أن
نصرخ:

=الواحد من الخمسة، عدت الخمسة وإذا ظهر الواحد ظهرت. وهذه وحدانية الحق.
فوجوده ظهرنا ولو لم يكن لم نكن». انظر رسائل ابن عربي، عند عاطف جودة نصر،
الرمز الشعري عند الصوفية، بيروت، ١٩٧٨، ص ٤٠٠.

(١) الديوان، ص ٦. يختم المسلم يومه بالاثنتين ثم بالواحد؛ اثنان هما ركعتا الشَّفْعِ ثم
ركعة الوتر وهي واحدة تذكّر بالوحدانية الإلهية وتجعل المؤمن يتلاشى فيها وينحل فيها
التناقض الذي تحدث عنه الشيخ، مُخَلَّقٌ وَغَيْرُ مُخَلَّقٍ. والله سبحانه وتعالى يقسم في
سورة الفجر، ٨٩، الآية ٣، «وَالشَّفْعِ وَالْوَتْرِ».

(٢) فصوص الحكم، مصدر سابق، ص ٧٠.

(٣) الشيخ العربي الدرقاوي، Lettres sur la Voie spirituelle، ترجمة وتعليق مانويل
شابري، منشورات La Caravane، ٢٠٠٣، ص ١٠٥.

شرابي لي مني وسري في الأواني
حاشا يكون الثاني أنا الشارب المشروب^(١)

وهنا ندخل الموضوع الشائك الذي لا قرار له، ألا هو الشطح الصوفي؛ لكننا لن نتكلم عنه الآن بل بعدما نكون قد حططنا كل مراسينا. حالياً، يجب أن نفهم كيف عبّر شيوخنا الثلاثة عن تجربتهم في التوحيد من خلال العقيدة الصوفية.

وحدة الوجود:

رأينا كيف عمل المتصوفة القدماء، لا سيما مدرسة بغداد، على تجاوز الصيغة التقليدية الظاهرة للتوحيد ليجعلوا منها تجربة صوفية. ونقطة الانطلاق في هذا هي الفناء؛ إذ لا يمكنني الولوج إلى معرفة «التوحيد» المحوِّلة والموحِّدة (التي من شأنها تحويلي وتوحيدي مع الله) إلا بفناء الضمير الفردي في الله. عندها أدرك أن الله وحده موجود. والأمر بالنسبة للشيخ علاوي، كما تشهد بذلك إحدى حكمه:

«ضِدَّان لا يجتمعان إِنْ كُنْتَ لم يَكُنْ وَإِنْ كان لم تَكُنْ، فاترك وجودك، يدعوك الداعي إليه»^(٢).

وقد تكلم الجنيد ثم الغزالي عن هذا الأمر، وأطلق على التجربة اسم «الفناء في التوحيد». وهي تجربة عميقة قد عبّر عنها الغزالي بقوله: «ولا يتصور أن يكون مثل هذا الموجود إلا واحداً»^(٣).

وقد سئل الشيخ علاوي عن معنى الفناء عند قوم الصوفية، فكان

(١) الشيخ بوزيدي، الديوان، ص ١٢٤.

(٢) النور الضاوي، مصدر سابق، ص ٦٠.

(٣) إحياء علوم الدين، بيروت، الجزء ٤، ص ٢٤٥.

جوابه: «الفناء عبارة عن إصلاح الغلط لا غير. لأن السوى [أي شيء سوى الله سبحانه وتعالى] عند القوم ليس بموجود حتى يفنى، وأن وجوده عندهم كوجود الحَصِير مع الحَلَفَاء»^(١). يريد الشيخ أن يقول إن الحَصِير المنسوج من أوراق الحَلَفَاء ليس له طبيعة أخرى، وبالتالي ليس له أساس وجودي سوى هذه النبتة. وما نحن قد دخلنا مجال «وحدة الوجود».

«ليس في الوجود إلا الله»: هذا الجملة التوكيدية الصريحة التي قال بها الجنيد والغزالي^(٢) كانت بداية لما سيعرف، بعد ابن عربي، باسم «وحدة الوجود»؛ بل كانت مقدمة لمفهوم «الوحدة المطلقة» التي جاء بها ابن سبعين (توفي سنة ١٢٦٩) وأعلنها بطريقة فَجَّة إذ قال «ليس إلا الله».

الله فردٌ صمد لأنه وحده «الحق». وإن كان وحده «الحق» أو الحقيقي le Réel، فهذا يفترض أن وجود الخلق نسبي ووهمي في جوهره. فالمخلوقات إذن عدم بحث وما تفعل سوى أن تستعير وجودها من الموجود المطلق بفضل «المدد» الذي يمنحها إياه رب العالمين. وقد تطرق إلى عدمية وعبثية العالم الظاهر المحروم من المدد الإلهي العديد من أتباع مدرسة ابن عربي وبطرق مختلفة، بل معظم المصنفين الصوفيّين ممن جاؤوا بعد الشيخ الأكبر الأندلسي. ومفهوم وحدة الوجود موضوع أساسي عند شيوخنا. فنجدها في قصائدهم حيث تتفجر أحياناً مثل الصرخة في وضوح النهار وفق ما يناسب المتحدث [سواء أكان من البشر أو إلهي] وما يناسب المُخاطَب [الله أو الجوهر]:

إنها عينُك لا شك فيها ولا ريب^(٣)

(١) أعذب المناهل، مصدر سابق، ص ٧٥.

(٢) انظر الغزالي، إحياء علوم الدين، بيروت، الجزء ٤، ص ٢٣٠.

(٣) الشيخ علاوي، الديوان، ص ٥٤.

كل عاشق يرى وجود غيري
ليس له نصيب^(١)

فما ثم سواك تالله وبالله^(٢)

فالجوهر الإلهي إذن هو جوهر كل ما هو مخلوق:

فذا تي ذات الوجود كانت كما ترى

تعظيمي غير محدود بك قدر خرد لا^(٣)

بما أن «الحق»، الله سبحانه وتعالى، وحده يملك «الوجود»، فماذا
عن الخلق الذي خلقه؟ ما هو وضع تلك المخلوقات في الوجود وكيف
عبر عنها الشيوخ وكيف يرونها؟ إليكم النقاط الأساسية:

المخلوقات^(٤) عَدَمٌ وجوديٌّ بَخْتٌ:

اذكر الله يا رفيقي

وتوجهه للمرام

واقصد الحق الحقيقي^(٥)

إنما الخلق عدم^(٦)

(١) نفسه، ص ٥٦.

(٢) الشيخ عدة، الديوان، ص ٣٢.

(٣) في إشارة إلى سورة لقمان، الآية ١٦. الشيخ علاوي، الديوان، ص ١٥.

(٤) Créaturel، أردنا بهذا المصطلح الإشارة إلى كل ما يتعلق بالكائنات والمخلوقات،
وبالتالي بالعدم، مقارنة بالحق الوحيد: الله.

(٥) بما أن الله هو الحقيقة الوحيدة، فكل ما سواه وهم.

(٦) الديوان، ص ٢٠.

فالخلق بأكمله غارق في العدم الوجودي أو «الفناء»:
 أَلَمْ يَكُونُوا وَالْأَنْكُرَانِ
 مظاهر الوحدانية
 إن حَقَّقْتَ بِالْمَعْيَانِ
 لا تجد شيئاً فَرِيّاً
 الْكُلُّ مِنْ خَالِهِ فَإِنِّي
 إِلا وَجْهَ الرَّؤُوبِيِّ^(١)!

فالله إذن هو من يغذي بوجوده الخلق الفاني، برحمة منه ومِنَّة. ابن عربي يعبر عن هذا المدد الإلهي اللامنتهي بوصفه: «نَفْسُ الرَّحْمَنِ». أما الشيخ عَدَّة، فيرى كل ذلك عبر اسم «الله» جل جلاله فقط باسم الله:

لاسم الله سري وروحي ومهجتي
 وسمعي ومنطقي ونور بصيرتي
 عليه يدور الملك والملاء الأعلى
 وكل عبيد الله منه اسْتَمَدَّتِ^(٢)!

والشيخ علاوي يحض التلميذ على اكتشاف «فنائه» بنفسه:

لكن بأمر الشيخ تفنى فلا بكا
 فهو دليل الله فاتخذه كفلا
 يخرجك من ضيق السجون إلى الفضا
 إلى فضاء الفضا إلى أول الأول

(١) الديوان، ص ٢٤، وفي البيت إشارة إلى سورة الرحمن، الآيتان: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ،

وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾.

(٢) قصيدة ألف الله سيفي، الديوان، ص ٣٣.

إلى أن ترى المعالم لا شيء في ذاته
أقل من القليل في تعظيم المولى
فإن برز التعظيمُ تفنى في عينه
لأنك لم تكن من أول الوهلا^(١)

البيت الأخير فيه إشارة مباشرة إلى الآية الأولى من سورة الإنسان:
﴿هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُورًا﴾، ثم يعود
إلى الفكرة نفسها في هذه الأبيات:

وكن كأن لم تكن بنفسك كائناً
لأنك لم تكن بنص الشريعة
هل أتى على الإنسان حين من الدهر
أليس فيه تصریح بأوضح حجة^(٢)

منذ بدايات الصوفية، وهي تحمل في مضمونها فكرة الفناء الوجودي لكل ما هو مخلوق. ونجد عند الطريقة الشاذلية معنى ذلك مفصلاً إذ يقول ابن عطاء الله: «كان الإنسان بعد إن لم يكن، وسيفنى بعد إن كان. ومن كل طرفيه عدم فهو عدم»^(٣). الواقع أن المخلوقات لا تملك في أي حال من الأحوال «الوجود المطلق» فهو ملك لله تعالى وحده؛ ففي وجوده عز وجل تكمن وحدانيته المطلقة. وما للعالمين من وجود إلا عندما يمنحهما رب العالمين وجوداً نسبياً. ولكن، أليس من صفات من يستمد وجوده من وجود الآخر الأساسية العدم؟ يقول الشيخ أبو الحسن الشاذلي: «الصوفي من يرى الخلق في طي سره كالهباء في الهواء، لا

(١) اللامية، ص ١١.

(٢) لقد تهتك، الديوان، ص ٢٨.

(٣) ابن عطاء الله، La Sagesse de maîtres soufis، ص ٢٢٢-٢٢٣.

موجودين ولا معدومين. حسبما هم في علم رب العالمين» ويزيد: «وإنا لا نرى أحداً من الخلق. هل في الوجود أحد سوى الله الملك الحق. وإن كان ولا بد فكالهباء في الهواء.. إن فتشته لم تجده شيئاً».

والشيخ علاوي الذي ينتمي إلى المدرسة ذاتها، ينحو المنحى ذاته: «فينبغي لك يا أخي أن تحقق وصفك وتنظر بعين قلبك لابتداء وجودك حالة بروزه من العدم، فإذا تحققت وصفك يمدك [الله تعالى] بأوصافه. فمن أوصافك العدم المحض، فهذا وصفك ووصف العالم بأسره. فإذا أقررت بعدمك يمدك بوجوده [...] فقد تعلم من نفسك أنك كنت بالأمس معدوماً ﴿هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْئاً مَّذْكُوراً﴾^(١) [...] فأنت لم تزل معدوماً والوجود لموجده»^(٢).

الخلق سراب ووهم:

ومن صفات الفناء الوجودي أنه «سراب»:

الكون كسراب كما جاء في الآية

هباء في هواء عند أهل الحقيقة

في البيت الأول، وهو للشيخ بوزيدي^(٣)، إشارة إلى الآية ٣٩ من سورة النور التي كثيراً ما يستشهد بها الشيخ علاوي: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئاً وَوَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ فَوَفَّاهُ حِسَابَهُ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾. وقد رأينا في الديوان كيف وظّف الشيخ علاوي هذه الآية في قوله:

(١) من جديد هنا توظيف للآية ١ من سورة الإنسان.

(٢) المنح القدوسية، مصدر سابق، ص ٤٤.

(٣) الديوان، ص ١١٥.

فالقرب مع الاثنين والحق واجدٌ
فدع عنك ما ترى سراباً بقيعةً
فإن جئته تجد الله من دونه
ولا سرابٌ يبقى مع الأحديّة^(١)
ثم يعبر الشيخ بقوة عن الفكرة ذاتها في قصيدة أخرى:
فلا ترض بغير الله حُباً
كل شيء ما دونه سرابٌ^(٢)

وفي كتابه المنح القدوسية، يستند الشيخ إلى الآية ذاتها لشرح مفهوم وحدة الوجود وإيضاحها: «ومن أوصافك أيضاً الفناء، فأنت يا أخي فإن من قبل أن تفنى ومتلاش من قبل أن تتلاشى وزائل من قبل أن تزول. فأنت وهم في وهم وعدم في عدم. فمتى وجدت نفسك حتى تفنى؟ فما أنت إلا كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماءً حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً وَوَجَدَ اللَّهُ عِنْدَهُ»^(٣).

نعم، إنه السراب وقد سبق لنا أن التقيناه في طريق سلوكنا:
فإنك وهمٌ بالجهالة ما دمتَ
وإن جاءك التحقيق صرتَ عينَ الأمرِ^(٤)

يقول ابن عربي إن الكون وهم وأن ليس له من وجود حقيقي. ثم يخاطب الشيخ الأكبر الإنسان بقوله ألتخيل أن ثمة شيء متميز عن الله وموجود بنفسه بينما هو لا شيء^(٥).

(١) الديوان، ص ٣٠.

(٢) الديوان، ص ٤٨.

(٣) المنح القدوسية، مصدر سابق، ص ٤٥.

(٤) الشيخ بوزيدي، الديوان، ص ١٤٢.

(٥) فصوص الحكم، مصدر سابق، ص ٧٠.

الله شمس الحق وما الكائنات إلا ظلّ له:

دأب المتصوفة على الرمز للذات الإلهية بالشمس، فهي جُرمٌ مهيبٌ جداً. فالله عند الحلاج، وهو من الرعيل الأول من المتصوفة، هو شمس القلوب:

طَلَعَتْ شَمْسٌ مِنْ أَحَبِّ بَلَّيْلِ
فاستنارت فما عليها من غروب
عن شمس النهار تطلع بالليل
وشمس القلوب ليس تغيب^(١)
وقد كتب الشيخ عَدَّةٌ بالحماسة نفسها:

شمسك لا تغيب بها طاب أنسي
فالكون من بهاك والخلق في سنائه
فما ثم سواك تالُّه وبالُّه^(٢)
وقد رأى الشيخ عَدَّةُ الأمر في قصيدة سابقة كالتالي:

وفي الشمس نورٌ عمّ العوالم
منه يُمدُّ الكل وهو متموم^(٣)

فالكائنات، إذن، ليست أمام نور شمس الوجود سوى ظل. وابن عربي، بفكره الميتافيزيقي الفذ، يميز بين «العدم المحال» وهو ظلام

(١) الحلاج، Poèmes mystiques، مصدر سابق، ص ٣٣. [مع ترجمة مختلفة قليلاً عن ترجمة سامي علي].

(٢) قصيدة من لا يهوى سواك، الديوان، ص ٣١-٣٢.

(٣) الديوان، ص ١٨.

وبين «العدم الممكن» وهو ظل^(١). أما المدرسة الشاذلية ومصنّفها الأول ابن عطاء الله السكندري، فهم بالتأكيد أكثر مباشرة:

«إذا نظرت إليها [الكائنات] بعين البصيرة وجود الظلال والظل، لا موجود باعتبار جميع مراتب الوجود ولا معدوم باعتبار جميع مراتب العدم. وإذا ثبتت ظلية للآثار لم تنسخ أحدية المؤثر لأن الشيء إنما يشفع بمثله ويضم إلى شكله. كذلك أيضاً من شهد ظلية الآثار لم تعقه عن الله، فإن ظلال الأشجار في الأنهار لا تعوق السفن عن التسيار»^(٢).

وفي تعليقه على حكمة لأبي مدين يقول فيها «كل حقيقة لا تمحو أثر العبد ورسومه فليست بحقيقة»، يورد الشيخ علاوي هذه الأبيات، دون أن يحدد قائلها:

كيف تخفى الحقيقة وشمسها مشعشع

إنما يراها من بصره متسع^(٣)

أما في الديوان، فالشيخ عدّة هو من يستفيض في فكرة التناقض الجذري بين الشمس والظل. أولاً في تأمل للكون بأكمله:

فالكون من أصله ممحوّ بذاته

ظاهر بنوره شبه ظل ممدّد^(٤)

وهو هنا يذكرنا بإحدى حكم ابن عطاء الله إذ يقول «الأكون ثابتة بإثباته، ممحوة بأحدية ذاته».

(١) الفتوحات المكية، مصدر سابق، الجزء ٢، ص ٣٠٤.

(٢) الحكم العطائية، La Sagesse des maîtres soufis، مصدر سابق، ص ٢٢٣-٢٢٤.

(٣) Sagesse céleste، مصدر سابق، ص ٣١٦.

(٤) الديوان، ص ٢٣.

كذلك يفعل الشيخ عَدَّة، فيطبق لعبة الظل والشمس على تجربته الشخصية :

طويت شكلي كما تطوى الظلال ضحى
إذا الشمس أشرقت في مستوى الكبد^(١)
أنا الظلالُ ولا وجودَ أملكه
إلا إذا جُدتُم بالنور والمدد
وأنتم الشمس في الأكوان ما فتئت
تُرى على مشكاتي بالوجد والشم^(٢)
الصورة واضحة إذن، فالظل يستقي وجوده الظاهر من كينونة الشمس. ونحن هنا في صميم تجربة «وحدة الوجود»:
عرفوا الحقَّ بظل المنحنى ساعة الظهر
حيث لا ظلٌ وقد زال العَنى وزال ستري^(٣)
كلما تقدم الصوفي نحو الحقيقة الإلهية، كلما انكمشت «مساحته» الفردية وانسحقت متلاشيةً تحت شمس تلك الحقيقة:
أراك بحسن الصدّ عني ترشدني
إلى أنني ظلٌ وأنت تتلفني
فالنور يتلفني ويبقيني^(٤) عجباً
عيناً بعد أثرٍ لدى من يعرفني [...]

(١) أي في منتصف السماء، فالكبد هو العضو المركزي في جسم الإنسان، ويقال باللغة العربية: بلغت الشمس كبد السماء.

(٢) الديوان، ص ٤.

(٣) نفسه، ص ٤٣.

(٤) والبقاء، كما رأينا، يتبع الفناء في الله.

سبحان من مدني من فضله مددا
وبه يقبضني وبه ينشرني
كأنني ظلل والشمس في أفق
ظهرت بنورها وفيه يبطنني
فمن رأني ضحى يحكم بوجودي
ومن رأني بعد طواني في كفني^(١)

وحدة الشهود ووحدة الوجود:

ظهر في الثقافة الإسلامية، في عهد متأخر نسبياً، تمييز بل تعارض بين ما كان يبدو أنه وجهان لفكرة التوحيد عند المتصوفة: وحدة الشهود ووحدة الوجود، وهذه الأخيرة هي التي تطرقنا إليها حتى الآن. وما هذه الأخيرة، في الحقيقة، سوى الصيغة الميتافيزيقية للتجربة النفسية الروحانية لوحدة الشهود. فهما وجهان لعملة واحدة. لكن ما اعترض عليه النقاد هو تنظير تلك التجربة وصياغتها كتابة: ففي أخلاقيات الإسلام، يمكن للمؤمن أن يعيش ما يرغب فيه داخلياً إنما ليس لذلك أن يشوش على عقيدته الأساسية البسيطة. وهناك العديد من الأبيات التي كتبها الشيخان علاوي وعدة التي يدحضان فيها ذلك الانشقاق التعسفي بين نمطي التوحيد ويشهدان بحلولهما وانحلالهما الواحد في الآخر في قلب التجربة الصوفية.

في تجربة وحدة الشهود، يحقق المخلوق «الوحدة» باستغراقه في رؤية «المشهود» إلى درجة لا يبقى فيها إلا «هو». لكنها تجربة مكتوب لها الزوال وسيعود بعدها الشاهد إلى حالته الأولى العادية وإلى ثنائية الوعي. وفي كل

(١) الديوان، ص ٣٥.

الأحوال، تبقى تجربة شخصية ليس لها تأثير على الجو الديني السائد...

فهي تعتمد دائماً على النظر أو الرؤية التي هي حوامل للشهود:

الحمد لله عما رأت عيني

كل ما يقال

سوى المحبوب باطل

فذاك محال

عن الوجود عاطل

الكل خيال

فبالنحقيق زائل

إلا وجهه اللّه

للبصير يُفني

الحمد لله عما رأت عيني

أيا بصير

إن لم تكن حائر

في الخلق اعتبار

من ذا الذي ظاهر

إن قلت الخبير

قلنا فكن سائر^(١)

وفي هذا المنظور يعرض الشيخ علاوي سيورة «انفتاحه» الروحاني

الشخصي:

كنت قبل اليوم نرى مقصودي بعيد

وهو معي في الوري وأنا بليد

(١) الشيخ علاوي، الديوان، ص ٢٦.

نرى الأرض كذا السما والكل عبید
نرى النور كذا الظلمة والحجاب حديد
تأله لهذي غفلة مالها مزيد
ولولا نداء مني لا زلتُ مرید^(١)
ثم يتوجه إلى المرید، بصفته الشيخ العارف:
فأينما رأيت رأيت وجوده
ففي مطلق التوحيد ليس فيه إلا^(٢)
كذلك الحال مع الشيخ عذّة، إذ قادته الرؤية إلى عيش تجربة وحدة
الوجود:

جلستُ مع نفسي لعلی أراها
فكانت وما كنتُ وعزّ لقاءها
وكنت كأنني أحاول عبثاً
إذا أنا أردتُ إدراك معنائها
سألت عنها عقلي وقلبي ومنهجتي
فقالوا لقد كنا في الأصل إياها^(٣)

التجلي الإلهي:

يشهد العارف بالله «الحضور الإلهي» في العالم وفي نفسه بفضل
«تجلي» النور الإلهي فيهما. وهذه إحدى ركائز عقيدة ابن عربي

(١) الشيخ علاوي، الديوان، ص ١٠٢.

(٢) توحيد العامة فيه استثناء: لا إله إلا الله؛ أما توحيد الخاصة أو المطلق، فكل شيء هو الله، نفسه، الديوان، ص ١١.

(٣) قصيدة جلست مع نفسي، الديوان، ص ٥٨.

الصوفية: أن الكثرة تنتشر بالتدرج انطلاقاً من «التوحيد» عبر سلسلة متصلة من التجليات الإلهية^(١). وليس لأشكال التجليات الإلهية حدود ولا تتكرر إطلاقاً. فكل شيء إذن وكل كائن هو «مظهر» ووعاء يتلقى ذلك الإشعاع وفقاً لجاهزيته العرفانية.

مفهوم التجلي يتكرر مراراً عند الشيخ علاوي بالذات ويتجدد، وفي هذا إشارة قطعية على وجود توافق كبير وتجاذب بينه وبين ابن عربي. ففي تجربة انتشار التجلي في المحيط، الأمر المنشود هو دائماً الرؤية الداخلية:

تري مظاهر الكون تسجد لبعضها
وثم سر لطيف خفي عن المقل^(٢)
فلا مظهر في الكون إلا وسره
ممشوق لغيره ولوحبة الرمل^(٣)
أنا غني بالمقصود مالي وما للجحود
فلا نرى في الوجود متجلي سوى الله^(٤)
فكنا في ضوء الشمس والغير في الدجى
لنا بصرٌ حديدٌ حيثما تجلى^(٥)

(١) «الواحد هو مُفتتح العدد». المترجم (عن محيي الدين ابن عربي، المقدار في نزول الجبار، رسائل ابن عربي، تحقيق: قاسم محمد عباس، حسين محمد عجيل، منشورات المجمع الثقافي، أبو ظبي ١٩٩٨، ص ٢٦٥)

(٢) الشيخ علاوي، اللامية، الديوان، ص ١٣.

(٣) نفسه.

(٤) الشيخ علاوي، الديوان، ص ١٩.

(٥) نفسه، اللامية، الديوان، ص ٥. في إشارة إلى سورة الواقعة، الآية ٢٢: ﴿لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِّنْ هَٰذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾.

فهل طويت الأكوان عنك بنظرة

وهل شاهدت الرحمن حيثما تجلى^(١)

فالشيخ يقول «لا يمكن أن يكون لها [الممكنات] ظهور اللهم إلا إذا كان بظهوره، كما لا يمكن أن يكون لها وجود إلا بوجوده ولا إثبات إلا بإثباته»^(٢). ولنبق في إطار الرؤية حيث هناك تجاذب عقائدي آخر بين الشيخ علاوي والشيخ ابن عربي: فالعالم، وكل مخلوق بذاته، هو مكان لتجليات الصفات الإلهية مثل المرأة التي تتلقى، بالانعكاس، صور الأشياء التي تُظهرها. فالعالم، بالنسبة لابن عربي، مرآة تنعكس فيها صورة الله^(٣)، وبالعكس، ما كان للعالم أن يرى صورة نفسه إلا في الحق أي في الله عز وجل^(٤). والشيخ علاوي يعبر عن هذه الحقيقة دون موارد:

أنا فيه فاني به

يراني كما نراه^(٥)

ثم يضيف:

له الكون مرآت ومظهر الصفات

محمد نور الذات عليه صلى الله^(٦)

(١) الشيخ علاوي، اللامية، الديوان، ص ٨.

(٢) المنح القدوسية، مصدر سابق، ص ٤٤.

(٣) الفتوحات المكية، مصدر سابق، ٢، ص ٣٢٦.

(٤) في وظيفة برزخ المرأة، بين الواقع واللا واقع والوجود والعدم؛ انظر إيريك جوفروي،

Métaphysique et modernité chez Abd el-Kader: la photographie comme

«théophanie»، في Abd el-Kader. Un spirituel dans la modernité، بإشراف

إيريك جوفروي، باريس، البراق، ٢٠١٠، ص ١٥٧.

(٥) الديوان، ص ٤٧.

(٦) الشيخ علاوي، الديوان، ص ٧٣.

فدونك من شعاع الحق حقيقة

إذا كنت ذا بصر تراه في مرآتي^(١)

الواقع أن الإنسان الكامل شفاف أمام الذات الإلهية، فهو الانعكاس التام لها. وفي هذا المعنى، يقول الشبلي إنه كانت لديه مرآة في بداية سلوكه ولاحقاً أصبح هو نفسه المرآة.

منهج الشيخ علاوي حول هذه النقطة جذري وقاطع، فهو لا يقف عند مظاهر صفات الله أو أسمائه الحسنی، فهي ليست سوى هيئات وسيطة: «معنى البلوغ هو أن يكون المكلف بالغاً في معرفة الله بالشهود (...) ويكون سبق له الاستغراق في الذات لا في وجود الصفات»^(٢). بل ينادي الذات الإلهية بكامل بهائها وإشراقها:

عـنـت الأـبـصـار

يـومـاً بـدا ظـاهـر

كـفـانـي اعـتـذار

أـن الـمـحـبـوب قـاهـر

ذا شـيء أحـاز

فـلـمـعـقـول بـاهـر

عـرـفـتُ أيـاه

حـيـن بـدا مـنـي^(٣)

وللذات الإلهية حضور أيضاً في لعبة الحياة والحب:

(١) نفسه، ص ٢٨.

(٢) المنح القدوسية، مصدر سابق، ص ٢٤.

(٣) الشيخ علاوي، الديوان، ص ٢٥.

عروس الحضرة تجلت بالبهاء مذ تجلت
مثل عذرا قد تَسَلَّت بالصهباء والغنى^(١)

ولولا ليلتي في ليلة قد سَفَرَتْ
شموس النهار في النهار ما طلعت^(٢)

لدى الشيخ علاوي أيضاً حساسية شديدة، كما رأينا، لشفافية العالم
الظاهر الذي تختفي وراءه الذات الإلهية. فيقول في قصيدة «القد
تَهْتَكُتُ»:

فهو واحد الذات في الكل ظاهر
فأينما تولوا ظهور الحقيقة^(٣)
وفي قصيدة «عَنَّتْ الأبصار»، يستخدم الشيخ العديد من الصور
لإظهار صفة الشفافية عند الكائنات أمام الحقيقة الإلهية الوحيدة:

لو ترى يا صاح
ما وراء اللبس^(٤)
كأنه مصباح
في مشكاة الحسن^(٥)

(١) نفسه، ص ٦٣.

(٢) نفسه، ص ٩٦.

(٣) الديوان، ص ٣٠، في إشارة للآية ١١٥ من سورة البقرة: ﴿فَأَيُّمًا تُولُوا فَنَّمْ وَجْهُ اللَّيْلِ﴾.

(٤) الشيخ يشير هنا بالضبط إلى ما يسميه بعض الصوفية «اللباس» أو «لبس الحقيقة»،
حيث يأخذ كل مصطلح لباس/معنى الآخر. وحيث يظهر اللامخلوق ويحتجب في
المخلوق: L'Islam des théophanies, Souâd Ayada، مصدر سابق، ص ٢٢١-
٢٢٢.

(٥) في إشارة إلى الآية في سورة النور.

نشكل ممناه

بشكل لـون^(١)

المتصوف لا يرى التجلي في شهوده الكوني فقط، بل هو حاضر في أدق تفاصيل كينونته، وله بصمات كثيرة على حركات النفس:

تارة فيه نفنى وبذي المعنى كُنَّا

تارة به نفنى عن جميع خلق الله

تارة يظهر عني يُغيّبني عن كوني

من أنا ومن أئني في تجلي ذات الله^(٢)

وخي إذا تجلى على القلب تدلى

ترى الرفيق الأعلى لا بعيد لا أبعد^(٣)

«ليلي»، إذن، أو الذات الإلهية تختار بعض البشر شخصياً لا «تتنزل»

عليهم:

ولا تحسبن في التجلي ما ميزت

حيث ظهرت لك وعن غيرك ولث

كلا وإنما ميزت وأثرت

من دون سواك إليك تعرفت^(٤)

(١) في إشارة إلى مقولة الجنيد المشهورة: «لَوُ الماء الإناء». وفي هذا القول معان مختلفة وفقاً للمستوى وسياق استخدامها. الشيخ علاوي، قصيدة عنت الأبصار، الديوان، ص ٢٥.

(٢) نفسه، الديوان، ص ١٩-٢٠.

(٣) في إشارة صريحة لمعراج الرسول الكريم. الشيخ عدة، الديوان، ص ٢٣.

(٤) الشيخ علاوي، الديوان، ص ٩٦.

في المحصلة، إن التجلي لمن القوة بحيث تتلاشى معه الفردية البشرية أحياناً. والمثال النموذجي على ذلك سواء في القرآن الكريم أو في الكتاب المقدس هو لقاء سيدنا موسى برب العالمين فوق جبل الطور في سيناء. فقد طلب الرسول من الله أن يظهر له، فجاءه الجواب الإلهي ﴿لَنْ تَرَانِي وَلَكِنْ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي﴾. ومع ذلك: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا﴾^(١).

الشيخ عذّة خاض هذه التجربة الموسوية وشهد فناء مماثلاً تلاشت فيه فردانيته:

ماذا يبدي مقالي وبوادي طوى^(٢)
لقد دكت جبالي ودكت القوى
تجلى ذو الجلال لا طور لا رضوى^(٣)
فالكل في اضمحلال ملتوي منطوى^(٤)

الحجاب والكشف:

تجربة التجلي ما كان بالإمكان الإحاطة بها لولا جدلية الحجاب والكشف وهي جدلية رقيقة. عندما يولد الإنسان في هذه الدنيا، يكتسب هوية أنانية مزورة؛ فيعتقد بالتالي أنه مفصول عن المصدر بينما الله موجود

(١) سورة طه، الآية ١٤٣.

(٢) انظر أعلاه، ص ١٤٧.

(٣) رضوى، من جبال المدينة المنورة.

(٤) الشيخ عذّة، قصيدة يا مليح الدلال، الديوان، ص ١١. الأمير عبد القادر الجزائري يتكلم عن تجربة مشابهة:

أنا الموسوي الأحمدي ورائة صعقت ودك طورنا جرى ما جرى
انظر كتاب المواقف، القصيدة رقم ٤، الجزائر، منشورات عبد الباقي مفتاح، ٢٠٠٥، الجزء ١، ص ٩٥.

فيه، بالمعنى الروحي للكلمة. هذا الوهم، يُعرف في الإسلام وفي الصوفية باسم «الحجاب» الذي يسكننا ويُزِين للمخلوقات وجودها المستقل. وما وظيفة سلوك طريق التصوف، في وقت أو آخر، إلا إسقاط الحُجب؛ وفي هذا المنظور يفتح الشيخ علاوي قصيدة الفتوحات:

فقد زالت الحجب

عن حبي حين بدا

أبـاعـشـاقـ المـحـبـوب

وقت الشهود هذا^(١)

وثمة قصيدة أخرى للشيخ علاوي تبدأ البداية نفسها:

بـتـهـنـك حـجـابـي

إذا ما قلت اللـه^(٢)

ثم ما هي وظيفة الشيخ إن لم تكن كشف الحجاب عن وعي مريده:

وهل زالت الحجب عنك نكرماً

وهل رَفَعْتَ الرداءَ عنك ثم السُدْلاً؟^(٣)

ولا يدرك معنى الحقيقة مهملٌ

إلا من له شيخٌ من أهل الطريقة

يريك فتدركُ من نفسك نهضةً

تُـمـيـطُ عنك اللثام في أدنى مدة^(٤)

(١) الشيخ علاوي، الديوان، ص ٦٠.

(٢) نفسه، ص ٧٠.

(٣) الشيخ علاوي، اللامية، الديوان، ص ٨.

(٤) الشيخ عدة، ألف الله سيفي، الديوان، ص ٣٣.

مع ذلك، هناك حدود لكشف حجب الحقائق الربانية. فتجلى العين الإلهية، في الواقع، من الكثافة والقوة بحيث يعجز الإنسان على تحمله مثلما حدث مع سيدنا موسى الذي صُعب لأنه طلب أن ينظر إلى الله. وسبق أن رأينا المفارقة الضدية عند ربّ يختفي عن الإنسان بأقصى درجات القرب منه^(١). وإن للحديث النبوي «حجابه النور» صدى مباشراً في شطر البيت التالي للشيخ علاوي:

فما ثم من حجاب سوى النور تجلى^(٢)

وهو ما يوضحه في قوله تارةً على لسان رب العالمين:

فإنني واحد الذات في الكل ظاهر

وهل ظهر غيري فكلائم كلا

جعلت حجاب الخلق للحق ساتراً

وفي الخلق أسرار بديهة منهلا^(٣)

وتارةً أخرى يكون هو المتكلم:

ظهر في احتجاب

واختفى بسنا

والكل في خراب

لولا ما تراه^(٤)

(١) انظر أعلاه، ص ١٥٠.

(٢) الشيخ علاوي، اللامية، الديوان، ص ١١.

(٣) نفسه، ص ١٤.

(٤) قصيدة يتهتك حجابي، الديوان، ص ٧١. أي «أن الله يعطيك لترى العالم، لكنه في الوقت نفسه يجعلك تدرك أن العالم لا يوجد إلا بفضل المدد الإلهي فقط».

وهنا نفكر في بيت الشعر الذي قاله أبو العباس مرسى، خليفة الإمام
الشاذلي:

أعندك من ليلي حديثٌ محررُ
بإيراده يحيى الرميمُ وينشرُ
فعهدي بها العهدُ القديمُ وإنني
على كل حالٍ في هواها مقصرُ
وقد كان منها الطيفُ قدماً يزورني
ولما يزور ما باله يتمذّرُ [...]
وما احتجبت إلا برفع حجابها
ومن عجبني أن الظهورُ تسنّرُ^(١)
في المحصلة، ثمة حكمة إلهية في وجود الحُجب، فورها يختفي
السر الإلهي:

بَطَنْتُ في نفس الكل بدت في عينه
جعلت لِعِزِّهِ حُجُباً تتوالى
وإياك والحجاب ترضى بهتكه
فتلك حدود الله حصناً وأقفاً
ومن فشى سر الله باء بغضبه
ومن كتم الأسرار كان مبجلاً^(٢)
والحجاب أيضاً «صون» يحفظ في آن واحد الذات الإلهية وحدود
الرؤية التي يمكن للبشري أن يراها. ومع ذلك، ففي الأبيات التالية يحمد
الشيخ علاوي الله على تَبَدُّد الحجاب بالتجلي:

(١) ابن عطاء الله، La Sagesse des maîtres soufis، مصدر سابق، ص ٥٣-٥٤.

(٢) الشيخ علاوي، اللامية، الديوان، ص ١٥.

ذا سر مصون
 قد أعجز غيري
 كم له شؤون
 من ذا الذي يـدري
 أنه يـكون
 بلهيب الجمر
 فسبحان الله
 قد زال صوني^(١)

فما قدر تأثير ابن عربي؟

ما من متصوف عاش بعد عصر ابن عربي وتكلم في وحدة الوجود
 إلا وكان من الصعب عدم التساؤل عن مدى علاقته وتأثره بعقيدة الشيخ
 الأندلسي. هناك من يرى، من مؤلفي القرن العشرين، أن سير الشيخ
 علاوي على خطى ابن عربي أمر مفروغ منه بل وأن الشيخ قد صرح
 باتباعه الشيخ الأكبر. أغسطين بيرك، على سبيل المثال، يؤكد أن الشيخ
 «قال إنه استمراراً للشيخ الأندلسي»^(٢). أما مارتن لينغ، فيرى أن الشيخ
 «ينتمي إلى مدرسة ابن عربي لا محالة» أي إلى مدرسة وحدة الوجود^(٣).

الواقع أن في مؤلفات الشيخ علاوي وتعاليمه الصوفية ما يشف عن
 علامات تقارب وائتلاف دقيقة أكثر منها بصمات محددة. والملاحظ أن
 الشيخ قليلاً ما يذكر ابن عربي مقارنة مع ذكره ابن الفارض وأبا مدين أو

(١) قصيدة عنت الأبصار، الديوان، ص ٢٥.

(٢) أغسطين بيرك، "Un mystique moderniste"، مصدر سابق، ص ٧٥٧.

(٣) مارتن لينغ، Un saint musulman du xx^e siècle، مصدر سابق، ص ١٢٣ و ١٥٤.

حتى عبد الكريم الجيلي (توفي سنة ١٤٠٢). في المقابل، كثيراً ما يزين أقواله باستشهادات لشيخ الطريقة الشاذلية الأوائل التي ينتمي إليها. نعرف أيضاً أن الشيخ لم يكن ينصح تلاميذه بقراءة مصنفات ابن عربي. ولم يعلق على الفتوحات المكية إلا ضمن حلقة محددة.

مؤكد أن الشيخ علاوي يستخدم أحياناً، في نصوصه النثرية، مصطلحات «وحدة الوجود» أو «وحدة الوجود المطلق». لكن ذلك مرتبط لديه، بالأحرى وكما رأينا، بما وُصف منذ عهد الجنيد والغزالي «بالفناء في التوحيد» وبالمفهوم الأوسع «وحدة الشهود»^(١). من ناحية أخرى، مصطلح «وجود» في قصائد الشيخ علاوي وعدة بن تونس يشير بالأحرى إلى الوجود الظاهري أكثر منه الوجود الحق الذي هو الله؛ وفي هذا هم أقرب إلى منظور ابن الفارض^(٢).

أما في سياق وحدة الوجود، فالشيخ علاوي يفضل عموماً استخدام مصطلح «توحيد» أكثر من مصطلح وحدة الوجود. ألم يؤكد جلال الدين السيوطي (توفي سنة ١٥٠٥) أن الشاذلية قد عبّروا عن تجربة وحدة الوجود بمصطلحات التوحيد^(٣)؟ ومع ذلك، فأكثر ما رأينا بصمة ابن عربي لدى الشيخ علاوي كان في استخدامه لمصطلح التجلي والمرآة. مع أنه قد كان لمدرسة ابن عربي تأثير واسع للغاية في صوفية ما بعد الشيخ علاوي لدرجة أن حتى منافسيه قد أخذوا من عقيدتها واستخدموا مصطلحاتها.

(١) المواد الغيثة، مصدر سابق، ج ٢، ١٢٠-١٢١، ١٣٥، ١٣٧.

(٢) The Diwân of Ibn al-Fârid. Reading of its text Throughout History,

Giuseppe Scattolin، القاهرة، IFAO، ٢٠٠٤، المقدمة، ص ٨.

(٣) انظر كتابه تأييد الحقيقة العلية وتشبيد الطريقة الشاذلية، القاهرة، ١٩٣٤، ص ٨٠:

«اعلم أنه قد وقع في عبارة بعض المتحققين لفظ الاتحاد إشارة منهم إلى حقيقة التوحيد. فإن الاتحاد عندهم هو الغلو في التوحيد والتوحيد معرفة الواحد والأحد».

كذلك، لا بد من الأخذ بعين الاعتبار السياق الإسلامي الذي كتب فيه شيوخنا الثلاثة قصائدهم. إذ من الواضح أنه كانت لديهم تحفظات في استخدام مصطلحات جلية من مدرسة ابن عربي لما كانوا يواجهونه من رقابة وضغط من الحركة الإصلاحية الجزائرية. وعليه، نجد الشيخ علاوي في رسالته الصغيرة «النموذج الفريد»، يستند إلى القول المأثور ومفاده أن معاني جميع أسرار الكتب السماوية في الفرقان وجميع ما في الفرقان (أي القرآن الكريم) في الفاتحة، وجميع ما في الفاتحة في البسملة، وجميع ما في البسملة في باء البسملة، وجميع ما في باء البسملة في النقطة التي تحت الباء. ومن الملفت للنظر أن يصف الشيخ هذا التدرج المتناقص في هذا الظهور غير المقيّد للذات الإلهية بـ«وحدة الشهود» وليس «وحدة الوجود». وبوسعنا القول كما قال دني غريل إن الشيخ قد تجنب عن قصد استخدام مصطلح وحدة الوجود «لما يحمل هذا المصطلح من عبء إشكالي منذ عهد ابن تيمية»^(١).

بقول آخر، نعم هناك بالتأكيد وجود ضئيل لعقيدة ابن عربي عند الشيخ علاوي، لكنها تمر عبر مُرْشَح خاص بالشيخ وبإلهاماته. لا ننسى أن شيخنا كان يدرك أنه من المجددين في الصوفية، بل وفي الإسلام، وأنه أسس مدرسة صوفية جديدة. فلا يسعه إذن تقليد شيخ أقدم منه حتى لو كان ابن عربي. أضف إلى هذا أن نمط ولاية الشيخ علاوي، من حيث الوظائف التي كان عليه الاضطلاع بها، لا تتناسب مع النموذج الكامل «للاحتجاب عن البشر» وهو مذهب الطريقة الملامتيّة الذين

(١) دني غريل، "Les commentaires du Coran du cheikh Ahmad Al-'Alâwî"،

Graines de lumière. Héritage du cheikh Al-'Alâwî، باريس، البراق، ٢٠١٠،

«يرون كتم الأحوال والأعمال ويتلذذون بكتمها؛ حتى لو ظهرت أعمالهم وأحوالهم لأحد استوحشوا من ذلك كما يستوحش العاصي من ظهور معصيته» (الشيخ شهاب الدين أبو حفص عمر بن محمد الشهرورزدي (توفي سنة ٦٣٢ هجرية) في كتابه «عوارف المعارف»)، وهو ما يَعُدُّه ابن عربي قمة الولاية^{(١)(٢)}.

الحقيقة أن قصائد الديوان هي الوعاء المناسب للتجربة الداخلية المضطربة «للتوحيد»؛ وفي هذا السياق، الشيوخ الثلاثة يميلون بالأحرى إلى «الوحدة المطلقة»، بدون تنازلات، والتي ساهم في صياغتها ابن سبعين بخاصة. فلا نجد في القصائد تلك التمايزات الدقيقة التي يوردها ابن عربي حين يقول مثلاً إن العالم هو «هو وليس هو» في آن، أو قوله: «فإنه لا يحيط إلا بمسمى الشيء والمحال معلوم وليس بشيء إلا في وجود الخيال فهناك له شيئية اقتضتها تلك الحضرة فهو محيط بالمحال إذا تخيله الوهم شيئاً كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً ولكن في المرتبة الخارجة عن الخيال لا إحاطة له بالمحال مع كون المحال معلوماً للعالم غير موصوف بالإحاطة وكذلك الحي لما

(١) Le Sceau des saints, Michel Chodkiewicz، مصدر سابق، ص ١٣٧.

(٢) يقول ابن عربي: «لا يبصر أحد من خلق الله واحداً منهم يتميز عن العامة بشيء زائد من عمل مفروض أو سنة معتادة في العامة، قد انفردوا مع الله راسخين لا يتزلزلون عن عبوديتهم مع الله طرفه عين. وهم أرفع الرجال وتلامذتهم أكبر الرجال يتقلبون في أطوار الرجولية، وليس ثم من حاز مقام الفتوة والخُلُق مع الله دون غيره سوى هؤلاء، فهم الذين حازوا جميع المنازل. ورأوا أن الله قد احتجب عن الخلق في الدنيا وهم الخواص له؛ فاحتجبوا عن الخلق لحجاب سيدهم؛ فهم من خلف الحجاب لا يشهدون في الخلق سوى سيدهم، فإذا كان في الدار الآخرة وتجلّى الحق؛ ظهر هؤلاء هناك لظهور سيدهم». المترجم (ابن عربي، الفتوحات المكية، ص ١٩٨).

كانت له درجة الشرطية كان له السببية في ظهور أعيان الأسماء الإلهية وآثارها^(١). فالشيوخ قد فضلوا استخدام الشعر على النصوص النثرية لاستيعاب فيوض الحضرة الإلهية، في شخص الصوفي وحتى في جسده. وفي هذا تفسير من دون شك لماذا، من ناحية، يرفض ابن عربي شطحات المتصوفة التي تخرج من أفواههم في بعض أحوالهم ومن ناحية أخرى لماذا يتمسك بها الشيخ علاوي ويتبناها في شعره ونثره. من ناحيتنا، وكما قد يلاحظ القارئ، استشهدنا أحياناً بمؤلفات ابن عربي وأقواله لأنها تضيء عدداً من النقاط العقائدية والتجارب الصوفية.

(١) الفتوحات المكية، مصدر سابق، ٤، ص ٢٢٩.

الفصل الثامن

الرحلة في الله

بعد الرحلة إلى الله^(١)، يبدأ الصوفي الرحلة في الله. ففي رحلته الأولى، لا يزال لدى السالك إدراك مميز للألوهية ولا يزال لديه هدف يسير نحوه نوعاً ما. أما في الرحلة الثانية، فسينتابه الدوار في مواجهة التجليات النورانية الآتية من كل صوب في هيئات لا تتكرر إطلاقاً. فهو في حيرة مستمرة وانبهار، فالاقتراب من الله أمر مذهل فوق حدود الوصف. وسيشهد السالك في آن واحد الوجد والنشوة الروحانية واضطراب المخلوق الذي يتحلل ويتفتت أمام «السرمدى». ثم سيصل به الأمر أن تنحل حدود هويته نفسها وتذوب في «الحضور» وفي لجج «بحر التوحيد». وبالتالي، فإن العلاقة الروحية بين الله والإنسان تطرح أول ما تطرح إذن مسألة الهوية، هوية الإنسان. فإن كان الله، في الواقع، يؤكد هويته ويثبتها لا سيما فيما أنزل من آيات القرآن الكريم (والأحاديث القدسية)؛ فإن على الصوفي، حتى الأكثر وصولاً وعرفاناً، أن يقف موقف المخلوق المحكوم بالزمن. إنما لن يعود بوسعه، وهو يسير فوق تلك القمم، أن يفترق عن التناقض الوجداني والثنائية.

(١) انظر الفصل الخامس.

من أنا؟ الأنا الإنسانية أم الله (هو) أو الذات الإلهية (هي)؟

الاتحاد مع الله؟

عندما يخوض الإنسان تجربة الفناء واحتجاب الضمير النفساني في الله، يشعر باتحاد الأنا مع الهُو، الكائن والموجود، المخلوق والقدسي. لكن، ماهي طبيعة هذا الاتحاد بين الإنسان والله؟

في أبيات الحلاج التالية، سرعان ما تزول مسألة الهوية في التوحيد:

رَأَيْتُ رَبِّي بِعَيْنِ قَلْبِي

فَقُلْتُ: مَنْ أَنْتَ؟ قَالَ: أَنْتَ

ففي هذه الدرجة، ليس للثنائية (الاثنيانية، وفق تعبير الشيخ علاوي) من وجود بعد، كما يقول ابن الفارض:

فَقَدْ رُفِعَتْ تَاءُ الْمُخَاطَبِ بَيْنَنَا

وَفِي رَفْعِهَا عَنْ فُرْقَةِ الْفَرْقِ رَفَعْتِي^(١)

ثم يصبح الاندماج بين الضميرين أكثر تحيراً إذ يقول:

وَمَا زِلْتُ إِيَّاهَا وَإِيَّايَ لَمْ تَزَلْ

وَلَا فَرْقَ بَلْ ذَاتِي لِذَاتِي أَحَبَّتِ^(٢)

ولكي يروا بوضوح في أنفسهم، وحتى لا يعطوا منتقديهم من أهل الشريعة مستمسكاً ضدهم، يميز المتصوفة عموماً بين «الاتحاد [المادي] مع الله» و«الاتحاد [الروحي] الجامع» أو «الجَمْع»، فكانوا يرفضون الأولى ويتبنون الثانية^(٣). معلوم أن الإسلام ينفي العقيدة النصرانية التي تقول

(١) الثائية الكبرى، البيت ٢١٨.

(٢) الثائية الكبرى، البيت ٢٦٤.

(٣) نشير هنا إلى تعقيد وكثافة الجذر «وَحَدَّ» في اللغة العربية: التوحيد في اللغة توحيد=

بحلول الله في عيسى ابن مريم (حلول اللاهوت في الناسوت). لكن ثمة قصيدة كُتبت بتأثير سُكر اللحظة، قد توحى أن الشيخ علاوي بالذات كان يقول بإمكانية أن يتحد البشر مع الله تعالى اتحاداً مادياً. والحال ليس كذلك البتة كما يشرح الشيخ ذلك في مقالاته الثرية. فلكي يحدث فعل الاتحاد، لا بد من وجود اثنين. والأمر في الإسلام أن الله واحد^(١)! فالشيخ يضع هذه التجربة التوحيدية، وهي حقيقة واقعة، في إطار تجربة الفناء التي نعرفها (أي فناء الضمير النفساني في الله)^(٢). يلخص ميشيل فالسان هذه النقطة ما أمكن بقوله: «التحقيق التام هو معرفة بل شهود ما هو أبدي مطلق منذ الأزل، دون أي مساس بالجوهر، وليس "توحيد" أو "اتحاد" كائن كالذي يحدث بين حقيقتين أو جوهرين مختلفين»^(٣). بل يرى بعضهم أن تجربة الاتحاد ما هي إلا مكرٌ إلهي وإغواءٌ علوي فهي تفترض التقاء جوهرين اثنين واتحادهما، بينما الحقيقة ليس هناك إلا هو!

إن كان المتصوفة يدحضون على المطلق أي أثر لفكرة اتحاد مادي مع الله، فهم يؤكدون قدزتهم الوصول إلى حال من الإدراك والوعي الكوني والجامع والموحد. ثم لا يفوتهم أن يزيلوا كل لبسٍ حول المعنى الباطني والتأكيد أن ذلك هو المعنى الذي علينا فهمه من هذا النوع من التجارب، يقول عبد الكريم الجيلي: «واعلم أن إدراك الذات العلية هو

=الله أو الاعتراف بوحديته. والوحدة هي تلك العقيدة كما يراها الصوفية والفلاسفة المسلمون. أما الاتحاد، فمعناه كون الشئين شيئاً واحداً. وإن في وساعة الاشتقاق في اللغة العربية ما يجعلها غنية بهذه المفردات.

(١) سبق أن فُتدنا، في سياق آخر، إمكانية حدوث هكذا اتحاد، انظر أعلاه.

(٢) الشيخ علاوي، *Sagesse céleste*، مصدر سابق، ص ٣١٨-٣١٩.

(٣) مقدمة لابن عربي، *Le Livre de l'extinction dans la contemplation*، باريس،

منشورات لوفر، ١٩٨٤، ص ١١.

أن تعلم بطريق الكشف الإلهي أنك إياه وهو إياك، وأن لا اتحاد ولا حلول، وأن العبد عبد والرب رب، ولا يصير العبد رباً ولا الرب عبداً^(١). وفي هذا ما يذكرنا بقول المعلم إيكهارت عندما يتحدث عن «اندماج [النفس البشرية بالجواهر] دون التباس». وقد كتب لويس غارديه كذلك أن من الأنسب، عند الأديان التوحيدية، الكلام عن «تصوف الوحدة» أكثر منه «تصوف الاتحاد»، وهي ملاحظة تنطبق أكثر ما تنطبق على التصوف الإسلامي^(٢).

فماذا الآن عن الاعتراض الآخر الكبير الذي يوجهه أهل الشريعة لبعض الصوفية والمتعلق بمسألة التجسد أو بالأحرى «حلول الذات الإلهية في الناسوت»؟ فهذه تجربة تواجه نقداً شديداً يصل حد التكفير لأنها، مرة أخرى، توهم أن لدى المسلمين عقيدة النصارى من حلول اللاهوت في شخص عيسى ابن مريم. ومع ذلك، فالحلاج يفسرها جيداً:

مكانك من قلبي هو القلب كله
فليس لشيء فيه غيرك موضع
وَحَطَّتْكَ رُوحِي بَيْنَ جِلْدِي وَأَعْظَمِي
فكيف تراني إن فقدتك أصنع^(٣)

وبالطبع في قوله:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا
نحن روحان حللنا بدنا

(١) الإنسان الكامل، ترجمة طيتوس بوركهاردت، De l'homme universel، باريس، دفرى، ١٩٨٦، ص ٤١.

(٢) لويس غارديه وأوليفيه لاكمب، L'Expérience du Soi, étude de mystique comparée، باريس، ١٩٨١، ص ٢١١.

(٣) سامي علي، Poèmes mystiques، مصدر سابق، ص ٦٣.

نحن مذكنا على عهد الهوى
نُضربُ الأمثالَ للناسِ بنا
فإذا أبصرتني أبصرته
وإذا أبصرتَهُ أبصرتنا^(١)

الشيخ علاوي وإن كان علماء الجزائر الإصلاحيون يطلقون عليه اسم
«شيخ الحلول»^(٢)، إلا أنه يدافع عن نفسه أمام هكذا اتهام في ديوانه:

فأول تأويل القرب تحظى بقربه
فما نسم من حلول محال ما حلاً^(٣)

وفي «الحكمة» التالية للشيخ علاوي توضيح للشرط الأول:

القرب مع الاثنين والحق واحد^(٤).

وفي تعليقه على حكم أبي مدين، ينكر الشيخ علاوي مفاهيم الاتحاد
والحلول ويصفها بالزندقة^(٥). وما من شك أن كلام الشيخ موافق لما قاله
الشيخ علي وفا الشاذلي، وهو صوفي مصري من القرن الرابع عشر:

يظنوا بي حلولا واتحادا
وقلبي من سوى التوحيد خالي^(٦)

(١) نفسه، ص ٨٣.

(٢) أغسطين بيرك، «Un mystique moderniste»، مقالة سابقة، ص ٧٢٤.

(٣) اللامية، الديوان، ص ١٥.

(٤) النور الضاوي، مصدر سابق، ص ٦٧.

(٥) الشيخ علاوي، المواد الغيثة، ص ٣٢٠.

(٦) ورد عند إيريك جوفروي، "Entre ésotérisme et ésotérisme, les Shâdhilis, passeurs de sens" (Égypte, XIIIe-XVe siècle), Une voie soufie dans le

monde: la Shâdhiliyya، باريس، ميزوناوف ولاروس، ٢٠٠٥، ص ١٢٢.

مع ذلك، فإن سُكر «الاتحاد» يلقي المتصوف في حيرة واضطراب إذ ليس بوسعه حينها أن يعرف أي هوية يضع على الحال المفروضة عليه. ولكن، لا بد من شرب الكأس حتى الثمالة! مثلما هو الحال في قصيدة السكر التالية للشيخ علاوي التي يتجاذب فيها الضمير الثنائي والضمير التوحيدي لكن الحكم للكلمة الإلهية التي تفرض نفسها وتعود من حين لآخر، وخازة:

عرّفني محبوبي ما لا ندري
ففي زمان قريب
كل عاشق يرى وجود غيري
ليس له نصيب
أنافي كل حالة نشرب
من مدام عتيق
وحبيبي بفنائيه يطرب
مع صوت رقيق [...]
قلتُ من ذا الذي كان يحدي
أطربني الغنا
إنني سمعت أصوات الغيد
من وراء الحسنا
فقال إنما أنا وحدي
ففهمتُ الممّنى
قد دُهِشت واللّه في أمري
هذا شيء عجيب

كل عاشق يرى وجود غيري
ليس له نصيب
أبْهَتَنِي واللَّهُ في القرب
بممد فهم الكلام
لم ندر من أين كان شربي
حيّـرنـي الفـرام
قد كان شربي من باطن قلبي
أنا نفس المـُدام^(١)

الحيرة، عند الصوفي، والدهشة والافتتان والعُجب، كل ذلك يأخذ السالك إلى ما وراء اليقين الذي سبق له أن اكتسبه؛ إلى حيث لا راحة ولا استقرار. والحيرة تظهر بخاصة عندما تصبح أوجه الحقيقة المتناقضة ظاهرياً حقيقية كلها. وقد عبّر الرسول صلى الله عليه وسلم على تضاد الوجدانية بهذه الكلمات: «أَعُوذُ بِكَ مِنْكَ» وقوله عليه السلام: «زدني فيك تَحْيِراً»؛ فهو لم يقل «زدني أمامك تَحْيِراً» لأنه كان في انحلال مع الواحد الأحد. لدى ابن الفارض قصيدة مشهورة عن الحب وناره لا تزال تغنى إلى يومنا هذا وقد بدأها بالاستناد إلى هذا الحديث:

زدني بفَرْطِ الحُبِّ فيكَ تَحْيِراً
وازْحَمْ حَشَى بِلَظَى هَوَاكَ تَسْقِراً^(٢)

ونرى الشيخ علاوي في كثير من الأحيان في الديوان كما لو أنه معلق أمام الهوية المبهمة والتناقض المتأجج فيها:

(١) الشيخ علاوي، قصيدة عرّفتني ما به، الديوان، ص ٥٦-٥٧.
(٢) ابن الفارض، قصيدة زدني بفراط الحب، جان إيف لوبيتال، Poèmes mystiques، مصدر سابق، ص ٣٤٧.

فليت شعري ما الحبيب الذي نرى
 فهل طلبتُ غيري أم نفسي مطلوبيتي
 فإن كنتُ ذاك أنا بل حبي أردته
 فمطلوبي من نفسي وإلي غاييتي
 وهل هذا ممكن في نفسي كائن
 مطلوب وطالب في نفس واحدة [...]

فكيف يكون الحب إن كان واحداً
 ومتى يكون القرب في الفرد المثلث
 فالقرب مع الاثنين والحق واحد
 فدع عنك ما ترى سرا ببقية
 فإن جئته تجد الله من دونه
 ولا سرا بيبقى مع الأحدية^(١)

التجربة محيرة ومضلة: فقد تركنا «الرحلة إلى الله»، تلك «الطريق»
 التي مهّدها الشيوخ جيداً بتعاليمهم وإرشاداتهم وإن كانت تحتوي، كما
 رأينا، الكثير من المطبات والأمور الخداعة، ونحن الآن في طريق
 «الرحلة في الله»:

أهل حزب الدّيان	حار المعقل مني
إني هائمٌ ولهان	غائب عن أنني
كننا وأما الآن	تهنأ عن الكون
لا جهة لا مكان	ندري فيها وطني
لا فضاء لا أركان	حيث نضع بدنني

(١) في إشارة إلى الآية ٣٩ من سورة النور: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ﴾.
 الشيخ علاوي، الديوان، ص ٢٩-٣٠.

حالي مثلي حيران فيما وقع مني [...] لا نرى في الأكوان وفي نفسي مني إلا ذات الرحمة من قرّت بها عيني ثم تجعل «الذات الإلهية» الشيخ علاوي يمر بتحويلات مختلفة يروح في آخرها قائلاً:

لم ندرياً خُلان عيْنها من عيني
إن كنتم في أيقان عرفوني مني
هل أنا ذاك الشَّان أم الشَّان أني
قال حبر العرفان^(١) لا تسألني دعني
إني مثلك ولهان حائر في شأني^(٢) ...
وسنعود للحديث عن هذه القصيدة المحورية في تجربة الشيخ الروحانية، وعندها ستكون لهجته أكثر متانة ورسوخاً^(٣).

مصطلح الحيرة والذهول غالباً ما يصاحبه مصطلح آخر هو «التيه» الذي يعبر عن الضياع والتوهان، مثلما هو الحال في الأبيات التالية للشيخ بوزيدي:

بأرواحنا تهنا في فضاء وجرنا في العظمة بلا أجسام^(٤)
وهذه الأبيات للشيخ علاوي:
تيهتني ذاتك وغبت فيك يا الله
ظهرت صفاتك منك وفيك يا الله

(١) من هو؟ هل هو ملاك؟ أم أحد الشيوخ السابقين وقد تجلى للشيخ علاوي؟

(٢) الشيخ علاوي، قصيدة أهل حزب الديان، الديوان، ص ٣٦-٣٧.

(٣) انظر فيما يلي، ص ٣٠٥.

(٤) الديوان، ص ١٢٢.

لمن نحكي سري لمن نريك يا الله
 رجعت لسكري وجرث فيك يا الله
 دخلت للمعنى لكى نراك يا الله
 نديت من أنا لست سواك يا الله
 خرجت للحس نفتش عليك يا الله
 ابتديت بنفسي حصلت عليك يا الله [...]
 وفي بدء السير وهمت فيك يا الله
 ظننتك غيري جاوزت عليك يا الله
 حتى نارت شمسي دلت عليك يا الله
 نوديت من نفسي قلت لبيك يا الله^(١) ...

وفي قصيدة «عروس الحضرة تجلت»، تنوس هوية المتكلم بين «أنا»
 الشيخ علاوي و«أنا» الحضرة الإلهية في حوار يجعل المرء حائراً
 مندهشاً:

تالله ناولتنيه بيد البسط والتيه
 وقالت أيا نبيه تشرف بكأسنا
 أخذته منها عني لمّا فهمتها أني
 فاشتبه الأمر عني أين هي من أنا
 هل أنا نفس بهاها مطلق سنا ازدهاها
 كما كنت في عماها لا زلت أنا أنا
 أم أنا سرّ تبدى في حضرة القدس عمدا
 بالكتائف تردى أم أنا لست أنا

(١) الشيخ علاوي، قصيدة تيهني ذاتك، الديوان، ص ٥٥.

ولما فقتُ من سُكري والتَّحَفَ أمرِي بئُكري

نادتني من حيث سِرِّي...

وهنا يأتي دور الحضرة الإلهية في الكلام:

... أَيْبَاكَ تُحَيِّزُنَا

فأنا محضُ الوجود مطلقٌ بلا حدود تنزَّلتُ بالقيود فظنوني وثنا

تدليثُ من تنزيهه بقيودٍ وتشبيهه ظنني من لا يدريه أنني لستُ أنا^(١)...

ثم يعود الإنساني، أي الشيخ، للكلام مجدداً:

قلتُ لها سامحيني وبالمعنى عرِّفيني

لقد جرَّتُ في تكويني لست أدري من أنا

هل أنا نورٌ مجردٌ من فياضٍ قد تفرد

حسبما نرى ونشهد خبريني من أنا

أم عَدَمٌ يَتَجَرَّأُ في الوجودِ كما نرى

يبدو فيه من أماره أكونُ فيها أنا

وضَّحي لي معنى الخَبَرِ أين يكون المُستَقَرُّ

في البُطُونِ أم في الظَّاهِرِ حَدِّثيني بِالمَعْنَى

عرِّفيني نَفْسَ الحِكمَةِ وبِحَدِيثِ أَيْنَمَا

تُولُّوا الوجودَ^(٢) ثُمَّ أين أكون أنا؟

هنا، «المكر» الإلهي المذكور في القرآن الكريم في أكثر من موقع

والموجَّه بخاصة ضد الكفار يفعل فعله؛ لكنه يأتي في إطار صوفي. بيد

(١) نفسه، قصيدة عروس الحضرة، الديوان، ص ٦٤.

(٢) في إشارة إلى سورة البقرة، ١١٥: «فَأَيْنَمَا تُولَّوْا فَثَمَّ وَجْهُ لِلَّهِ». وقد كانت التجليات، في حياة الشيخ، كثيرة ومتعددة.

أن الشيخ، وبعد أن أعطته الحضرة الإلهية أجوبة وإيضاحات، ينهي قصيدته بجزء من الهدوء والسكينة والتلاشي التام:
ترجمته بلساني وهبته لإخواني ليأخذوا منها عني ويتركوني أنا^(١)
الشيخ عذّة قد عانى بدوره من الشّد والجذب نفسه في عالم الثنائية
مما دفعه للجوء إلى «التوحيد» الأولي:

تنازعني روعي وشبّحي فمن أنا
لقد جرت في أمري فمن لي بمن يدري
فإن قيل لي روحٌ بقيتُ بلا شبح
وإن قيل لي شبحٌ فأين روعي تسري
ضللتُ ورب العرش لولا دليله
هل أتى على الإنسان حينٌ من الدهر^(٢)
فأيقنت أن الشيء^(٣) روعي ومهجتي
ولم يكن مذكوراً في عوالم الأمر^(٤)
ولما أفاض الناس في حضرة الصفا^(٥)
تسمت روعي زَيْداً وروحك بعمر^(٦)

(١) الشيخ علاوي، قصيدة عروس الحضرة، الديوان، ص ٦٤-٦٦.

(٢) سبق أن رأينا ما لهذه الآية، من سورة الإنسان، من أهمية عند الشيخ علاوي.

(٣) هو «الشيء» المذكور في آخر الآية: ﴿هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُورًا﴾.

(٤) «الأمر» الذي يؤدي إلى الوجود الذي لم يكن وقتها سوى احتمال كائن وأمر غير ظاهر.

(٥) انظر حول هذه الرمزية المتعلقة بالأماكن المقدسة في مكة وبالحج، مانويل شابري،

Semâ', le chant soufi، مصدر سابق، ص ٢٣٢.

(٦) زيد وعمر مجرد تسميات كثيراً ما يلجأ إليها الشيخ للدلالة على الأفراد في العالم الطارئ.

فَأَنْتَ مُخَلَّقٌ وَغَيْرُ مُخْلَقٍ

وإِلا هَكَ وَتَرَفَاظِرِ الشَّفْعِ فِي الْوَتَرِ^(١)

خاتمة القصيدة تُظهر أن «الحَيْرَةَ الْكُبْرَى»، ذلك الانشِداء الذي يضرب المتصوفة، قد يتكشف عن جلاء وشفافية وإدراك علويين. ألم يكن الشبلي يقول إن «المعرفة دوام الحيرة»؟ وقد ذكر ميشيل فالسان الحديث المنسوب للرسول «رب زدني فيك تَحْيُراً» وقوله صلى الله عليه وسلم «رب زدني علماً» ليؤكد على «أهمية الحيرة في العرفان الصوفي وبأنها مدعاة للسعادة والبهجة»^(٢).

أحد أوجه المفارقة، وليس أقلها، هو أن يكون هذا الانشِداء هو في الوقت نفسه هُدىً ورشاد. الشيخ علاوي الذي كان يعيش حيرة سيدنا موسى وذُهلَه أمام «الشجرة» التي كلمه الله من خلالها، وقد تحدث عن هذه التجربة في عدة قصائد، يشعر أول ما يشعر بحالٍ من الغَلْيَانِ الروحي الذي يأخذ عليه نفسه ثم يتجرأ على التعبير عما يعتريه بشعر ماجن متهتك كما في أشعار العرب القدماء:

لَقَدْ تَهْتَكْتُ وَالتَهْتَكُ شِيْمَتِي

إِنَّ تَهْتَكُ الْحُبَّ أَجْمَلَ حُلَّةٍ

خَلَعْتُ عِذَارِي لَا أَبَالِي بِعَاذِلِ

مَزَقْتُ ثَوْبَ الْوَقَارِ مِنْ فِرْطِ نَشَوْتِي

وهنا يبدأ تأثير الأسلوب القرآني على حال الشيخ:

(١) الشيخ عدة، الديوان، ص ٦.

(٢) انظر ترجمته لكتاب اسم الجلالة الله، في Études traditionnelles، العدد ٢٦٩، ص ٢٠٦.

وغيبتُ عن الأكوان منذ حذفها^(١)
لَمَّا آنستُ في الحي^(٢) نار الأحياء
قلتُ امكثوا لأهلي فلملي أجد
هادياً فوجدتُ هداي في حيرتي
خلعتُ النعلين بل خلعت ما عليها
وما دونها كذا الوجود بخلعتي^(٣)...

فلنقارن الآن هذه الحال بما ورد في القرآن الكريم:
﴿وَهَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَى، إِذْ رَأَى نَاراً فَقَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ
نَاراً لَعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِقَبَسٍ أَوْ أَجْدُ عَلَى النَّارِ هُدًى، فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ يَا
مُوسَى إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طَوًى﴾^(٤).

بدوره، يعلق ابن عربي على مشهد قرآني آخر في حياة سيدنا موسى وهو طفلٌ عندما وضعت أمه في الصندوق ورمته في البحر؛ يقول:
«فالهدى هو أن يهتدي الإنسان إلى الحيرة، فيعلم أن الأمر حيرة والحيرة قلق وحركة والحركة حياة؛ فلا سكون فلا موت؛ ووجود، فلا عدم»^(٥).

هو/هي يتحدث «في داخلي»، الشطح الصوفي:

قد يُلقى الجذبُ والانبهارُ الذي تثيره الرحلة في الله بالصوفي إلى الشطح. ونظراً إلى الالتباس في مفهوم الشطح، فقد شكّل معضلةً لدى

(١) المقصود بها النفس الشهوانية و«الأنا»، من دون شك.

(٢) يستخدم المتصوفة كلمة «الحي» للدلالة على المكان المقدس.

(٣) الديوان، ص ٢٧-٢٨. وللأمير عبد القادر الجزائري، الذي أصابته الحيرة أيضاً شعرٌ في هذا المعنى أوردها في بداية كتابه المواقف.

(٤) سورة طه، الآيات ٩-١٢.

(٥) فصوص الحكم، مصدر سابق، ج ٢، ص ١٩٩-٢٠٠.

علماء الدين والمستشرقين وحتى بعض المتصوفة. جذر الكلمة فيه معنى «الفيض والطفح»، وفيه معنى النهر عندما يفيض عن مجراه، مثلاً^(١). وفي الصوفية، الشطْحُ فيضانٌ لفظيٌّ ينتج عن نفاذ الذات الإلهية وكلام الله Verbe في الوعاءِ الآدميِّ. والمفارقة في الأمر أن الإلهيَّ هو من يتولى الإنسانيَّ، فيتكلم المخلوق بكلام الله. لكن الله تعالى ليس كالْبشر في شيء بما أن جوهره لا تدركه الأبصار، وفي الوقت نفسه، هُوَ هُوَ بما أنه خلق الإنسان على صورته ولأنه جعل للإنسان أن يدركه بصفاته وبأسمائه الحسنَى. فالشطْح تعبيرٌ عن حيرة الصوفي الذي يجد نفسه متحدّاً مع الله - بالمعنى الروحي - وهو المخلوق من لحم ودم والمحكوم بالبنى الأفقية لهويته. لكن للشطح تطبيقٌ صوفي مباشر، إذ تسمح تجربة الشطح للمرء أن «يتخلص من هويته» وأن يصرف الهويات الدنيوية التي ما هي إلا أوهاماً ومظاهراً زائفة.

والشطْح أمر مُشِينٌ ومُخْزٍ للغاية. أليس فيه تَعَدٍ على اصطفاء الرسل ومهمتهم في تلقي الوحي الإلهي؟ نحن هنا من جديد نطرق موضوع قُرب الرسل من الشعراء، والوحي من الإلهام. فلنتعمق قليلاً في الفكرة: يرى بعض المتصوفة، مثل روزبهان البقلي (توفي سنة ١٢٠٩)، أن مصادر التشريع الإسلامي (القرآن والسنة النبوية) هي أساس الشطح كله.

(١) شَطْح بالكسر وتشديد الطاء: زَجَرَ للعريض من أولادِ المعز. لم يتعرض لها ولما قبلها أكثرُ أئمة اللُغة وإنما ذَكَر بعضُ أهلِ الصَّرْف هذا اللَّفْظَ في أسماءِ الأصوات. وإنما اشتهرت الكلمة بين المتصوفة: الشُّطْحَاتُ؛ وهي في اصطلاحهم كلمات تُضَدُّ منهم في حالة الغَيْبِيَّةِ وَعَلَبَةِ شُهُودِ الْحَقِّ تعالى عليهم بحيث لا يَشْعُرُونَ حينئذٍ بغيرِ الْحَقِّ. وذكر الإمام أبو الحسن اليوسي شَيْخَ شيوخنا في حاشيته الكُبْرَى: لم أَقِفْ على لِفْظِ الشُّطْحَاتِ فيما رأيتُ من كُتُبِ اللُغة كأنها عامِيَّةٌ وتُسْتَعْمَلُ في اصطلاح التَّصَوُّفِ. المترجم (عن تاج العروس).

وهي تحت تصرف العامة من المؤمنين في حين أنها تحتوي الكثير الكثير من المعاني الباطنية والملغزة التي نادراً ما يحيط الإنسان العادي بمعانيها. علاوة على هذا، ألا يقرأ المصلون في صلاتهم هذه الآية: «إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا». أليس الإنسان يقول هذا الكلام بلسانه. أليس في هذا كسرٌ، بكلام القرآن نفسه، للعقيدة القائلة بأن الله منزّه عن العالمين؟

نجد آثاراً للشطح منذ البدايات الأولى للصوفية؛ وإن كان أول من جهر به بخاصة أبو يزيد البسطامي الذي قال «سبحاني ما أعظم شأنني!»، ثم الحلاج بمقولته الشهيرة: «أنا الحق». وغيرهم من فترة الفوران تلك ممن ذاقوا التجربة. ثم تراجعت الظاهرة إلى أن تلاشت حتى جاء عصر الشيخ ابن عربي الذي انتقدها بشدة ووصفها بأنها «زلة المحققين».

فماذا عن استخدام الشطح عند شيوخنا الثلاثة؟ مؤكد أن شطحاتهم مردّها إلى حال روحاني صادق أكثر منه حال السطوة، فالشيخ علاوي كان يحرق صباحاً القصائد الأكثر «جِدَّة» التي يكتبها بالليل. علاوة عليه، معلومٌ أن جماعة شيوخنا قد عرفت العديد من «المجاذيب» ممن خرجت من أفواههم شطحات أشبه ما تكون بشطحات الحلاج حين قال «لا إله إلا أنا» بدل أن يقول «لا إله إلا الله».

الصوفية والسكر بدون شراب:

وبدراسة قصائد الديوان، تبين لنا أن «شطحات» الشيوخ إنما هي شطحات ذات صبغة تعليمية. لا ننسى أن على عاتق الشيوخ مهمة تعليم وإرشاد. لذلك، فالشطح في قصائدهم غالباً ما يأتي في سياق كلام يحافظ [في إطاره العام] على الثنائية بين الصوفي والله. نحن بعيدون إذن

عن الشطح الذي يعتقد الكثيرون أنه ثمرة النشوة والوجد فقط وأنه لا يحصل إلا بوصول المتصوف إلى حالة من الذهول^(١). الأمر في الواقع كما يقول بيري لوري «أن الغالبية العظمى من شطحات الصوفية قد فُهمت ونُقلت على أنها تعاليم وإشارات، وليست ومضات فجائية تتفجر في وعي السالك ثم لا تلبث أن تتلاشى»^(٢). فإن وُجدت في الشطح، أحياناً، شحنة مُستَفِزة، فلهدف تعليمي عرفاني. وقد رأينا، من ناحية أخرى، عند بعض المتصوفة المعتدلين من أمثال الجنيد شطحات ومواقف مماثلة.

في الأبيات التالية مثلاً، يتحدث الشيخ علاوي كيف وصل به الأمر، على مرّ تجربته الصوفية، إلى أن يتكلم باسم «أنا» الذات الإلهية:

نارة يَفْنِينِي فِيهِ

يَظْهَرُ عَنِّي بِسَنَاهِ

نارة يَبْقِينِي بِهِ

فَنَقُولُ أَنَا لَا هُوَ^(٣)

وفي كل الأحوال:

- إِنْ قُلْتُ «هُوَ»، فَأَنَا أَتَكَلَّمُ عَنْ شَيْءٍ أَوْ إِنْسَانٍ لَيْسَ حَاضِراً أَوْ غَيْرِ

(١) يمكن أن يكون الشطح أيضاً تعبيراً عن الألم. كان الشيخ بوزيدي إذا ما اشتكى من أمر في جسده يقول: «جلالي وجمالي واحدا»؛ Un saint musulman, Martin Lings, مصدر سابق، ص ١٧٥.

(٢) بيري لوري، "Le paradoxe dans la mystique: le cas de Hallâj", Ésotérisme, gnoses et, imaginaire symbolique, Mélanges offerts à Antoine Faivre

مصدر سابق، ص ٧٧٧.

(٣) الشيخ علاوي، قصيدة يا مريداً فزت، الديوان، ص ٤٧.

موجود (شخص غائب). والحال أن الله موجود في كل مكان وزمان!

- وإن قلتُ «أنت»، فسأدخل في ثنائية الذات والموضوع.
- إذن، الضمير الأكثر ملائمة للاستخدام هو ضمير «أنا» حيث
«الحضرة الإلهية» حاضرة حقاً وتفرض نفسها بنفسها.
في بعض القصائد، تُحضّرُ «الأنا» البشرية القارئ لظهور «الأنا»
الإلهية، مثل هذه القصيدة:

عرّفني محبوبي ما لا ندري
ففي زمان قريب
كل عاشق يرى وجود غيري
ليس له نصيب^(١)

ففي البيت الأول، الشيخ هو من يتكلم ونحن هنا في الثنائية. أما في
البيت الثاني، فالله الواحد الأحد هو من يتكلم.
يمكننا تلمس العملية نفسها في القصيدة اللامية الطويلة. ففي البيت
١٧٠ تحدث عملية الانتقال بين الهويتين:

ناداهم داعي القرب إني معكم
فأينما تولوا فثمّ نوري يُجلى^(٢)
ويستمر «الحضور» الإلهي:
فإني واحد الذات في الكل ظاهر
وهل ظهر غيري فكلّام كلا

(١) المصدر نفسه، ص ٥٦-٥٧.

(٢) في إشارة مرة ثانية إلى الآية ١١٥ من سورة البقرة: ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾.

جعلت حجاب الخلق للحق ساتراً
وفي الخلق أسراراً بديهةً منها

ثم، وفي البيت ١٧٥، يعود البشري للكلام:
فحي على جمع القديم فهل له
نقيض وحاشاه فكان ولا زالا

ثم، ومن جديد، نسمع كلام الذات الإلهية:
فَكُنْتُ مُطْلَقَ الذَّاتِ غَيْرَ مُحَيَّزٍ
مَكَانِي إِنْني مِنْي وَالْعِلْمُ يُرَى جَهْلًا^(١)

نرى جيداً أن الشيخ يجعل الكلام لله يتكلم أكثر مما أن الله هو من يتكلم عبر الشيخ. ففي عين الآخرين، الشيخ إذن يجعل من نفسه معلماً ومربياً في مسألة الشطح:

أيها السائل [عما تراه من أمري] أنت الكفيل^(٢)
بجوابنا عن الآفات
فهاك قولاً فيه تفصيل
محض البيان في الشطحات^(٣)

هذا التناول السهل للشطح من قبل الشيخ دليل على تمكنه من الأحوال الصوفية؛ وهي أحوال، على ما نقلت لنا المصادر، ذات قوة

(١) الشيخ علاوي، اللامية، الديوان، ص ١٤.

(٢) المعنى الرسمي للبيت غير واضح، لكنه يتضح بقراءة القصيدة كاملة، كما تشير إلى ذلك حاشية في طبعة تونس (١٩٢٠).

(٣) تتمة القصيدة ليس فيها عرض لحال الشطح بالمعنى الصوفي للكلمة، بل تتكلم أكثر عن طبيعة الشيخ العصية على الفهم. الديوان، ص ٤١.

تفوق قوة البشر. وتلك كانت حال النبي، كما تورد أدبيات الصوفية. وفي البيت التالي شهادة على تعمق الشيخ في النموذج المحمدي:

لولا الرسول المشهود
لولا حبيب المعبود
لثُهنّا عن الحدود^(١)
ويُحنّا بسر اللّه^(٢)
وفي مكان آخر أيضاً، ييوح الشيخ علاوي لدى ذكره كأس المحبة:
ومن عجب أني ما بحث بسرّه
ولو سقي سواي ما صام ولا صلى^(٣)

تبرير الشطح بالفناء في الله:

مما سبق، يمكننا القول إن الشيخ علاوي ربما كان يَعُدُّ «الشطح» إحدى أساليب التعبير عن «الفناء في الله»، مثلما هو الحال مع الكثيرين ممن سبقوه. ونقرأ الأفكار ذاتها في كتابيه معراج السالكين والمنح القدوسية: فأصول الشطح تعود إلى الرسول محمد صلى الله عليه وسلم الذي ورد عنه قوله: «إِلَيَّ مَعَ اللَّهِ وَقْتُ لَا يَسَعُ فِيهِ مَلَكٌ مُقَرَّبٌ وَلَا نَبِيٌّ مُرْسَلٌ». ابن عربي يرى أن الشطح «دعوى في النفوس بطبعها (...) وزلة المحققين»^(٤)، بينما هي عند الشيخ علاوي تصدر عن عارفين. فمن يدخل تلك التجربة إنما يفنى ويستغرق في الله «حتى يخرج بذلك عن

(١) حدود العقل والشرية.

(٢) الديوان، ص ٢٠.

(٣) اللامية، الديوان، ص ١٢.

(٤) الفتوحات المكية، مصدر سابق، ج ٢، ص ٣٨٧-٣٨٨.

دائرة جسّه ورؤية نفسه، ويخرج من جميع مداركه ووجوده. وذلك الاستهلاك يكون له في ذات الحق سبحانه وتعالى^(١). وبعد الاستشهاد بأقوال البسطامي والحلاج وكذلك ابن الفارض حول الشطح، يصل الشيخ علاوي إلى نتيجة أن الله يتولى العارف الذي يصل به الحال أن يتكلم بلسان الحق لا بلسانه ويعرب عن ذات الحق لا عن ذاته. ثم يورد هذا البيت للششتري:

أنا شيء عجيب لمن رأي

أنا المحب أنا الحبيب ما ثم ثاني^(٢)

وقد خاض الشيخ بوزيدي تجربة مشابهة لتجربة التوحيد هذه، إذ يقول:

شرابي لي مني وسري في الأواني

حاشا يكون الثاني أنا الشارب المشروب^(٣)

ومن وجهة نظر الشريعة، والأمر هام، الصوفي الذي يدخل في حال الشطح «معذور» لأن «العقل الذي يميز به الشواهد والفوائد ويعطيه تفصيل المراتب بمعرفة ما يستحق من الصفات، غاب عنه وامتحق وتلاشى واضمحل»^(٤). وقد اتفق العلماء على هذا إن كان الحال صادقاً، أي ليس مفتعلاً.

من المؤكد أن الشيخ علاوي قد تلقى ذلك الإدراك المنفتح للشطح عن شيخه البوزيدي الذي كان يقول له حول ذكر اسم الله تعالى إن بوسع

(١) الشيخ علاوي، المنح القدوسية، مصدر سابق، ص ٥٧.

(٢) نفسه، ص ٥٨.

(٣) الشيخ بوزيدي، الديوان، ص ١٢٤.

(٤) المنح القدوسية، مصدر سابق، ص ٥٨.

ضميرنا بفضل الذكر أن يجزي وأن ينتشر في «اللانهائي» ثم يتحد معه إلى أن يدرك الإنسان أن لا شيء آخر سوى «السرمدى» وأنه، أي الإنسان المحقق، ليس له وجود إلا كغشاوة. وما إن تتحقق هذه الحال حتى تخرق النفس كل أنوار الحياة الأبدية وتجعل الصوفي جزءاً من الحياة الإلهية. هناك يحق له أن يصيح: «أنا الله!»^(١). فالشطح إذن ليس سوى إحدى طرق التعبير عن الفناء بالله عند المتصوفة:

لم تبق بقية والشراب حلالي
طويتُ الفنية شطحتُ بالحال^(٢)
واللازمة التي تتبعه أي البقاء في الله:

لما فنيْتُ الفنا ما بقيت إلا أنا
في الحس والمعنى أنا الطالب المطلوب^(٣)
وعليه، «فالشطح هو كَلِمَةٌ كَسِرَ الحَدُّ، والكلمة التي تعلن موت المتصوف وبالتالي هي كلمة البدء بامتياز حيث يظهر الموت أساساً للحياة»^(٤).

(١) Documents et témoignages, Johann Cartigny، مصدر سابق، ص ٧٥-٧٦.

(٢) الشيخ عدة، الديوان، ص ٢٩.

(٣) الشيخ بوزيدي، الديوان، ص ١٢٣.

(٤) Paul Ballanfat, "L'ivresse de la mort dans le discours mystique et fondements du", paradoxe, BEO, XLIX, 1997.

المعهد الفرنسي للدراسات العربية، دمشق، ص ٥٠.

! أنا «الأنا» البشرية متحققة في الله:

الإنسان الكامل:

في المحصلة، أبيات الشطح بالمعنى الحقيقي للكلمة، أي عندما يفيض كلام الله في نفس المتصوف [كلام يترجمه اللسان عن وجد يفيض عن معدنه] قليلة في الديوان. وقد اعترف الشيخ علاوي في آخر حياته أنه كان، خلال فترة كتابة قصائد الديوان، تحت تأثير حال السطوة لكنه عاد لاحقاً إلى حال أكثر سكوناً وعقلانية^(١).

فالرهان الحقيقي للوصول إلى حال التحقق يكمن في الاكتمال الثابت والمتين لـ «الأنا» البشرية في الله، أكثر منه الانبثاق المتقطع والعشوائي وغير المتحكم به لـ «الأنا» الإلهية في الإنسان. هذا الكمال البشري لديه مستند نصي متين، هو الآية ٣٠ من سورة البقرة حين اختار الله البشر خليفة له: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾. وقد عملت الصوفية على هذه الفكرة ومنحتها بعداً كبيراً كونياً وميتافيزيقياً، فأصبح لدينا «الإنسان الكامل» المتميز عن الذات الإلهية لكنه يعيش ويعبر عن كافة صفاتها. في إطار هذه العلاقة، يمثل الإنسان الكامل مجموع حقائق الكائنات وأحوالهم. وللإنسان الكامل تمثيل في آدم الأول، أما نموذجه الأصلي ومنتهاه فهي «الحقيقة المحمدية»، حيث لا يُنظر إلى الرسول، كما رأينا، بنفسانيته البشرية بل بصفته «صورة الله» في الخليفة. وقد رتب عبد الكريم الجيلي في كتابه «الإنسان الكامل» تعاليم

(١) أعذب المناهل، مصدر سابق، ص ١٧٨؛ الروضة السنية، مصدر سابق، ص ٢٦. الطبعة الأولى للديوان، كما ذكرنا، كانت سنة ١٩٢٠، وتقريباً كامل القصائد التي وصلتنا منه موجودة في هذه الطبعة.

ابن عربي حول هذه النقطة. والشيخ علاوي يستشهد به باستمرار في مصنفاته. لكن ما يعنينا نحن هو التجربة المُعاشة وكيف عبّر شيوخنا عن تلك الحقيقة.

تعظيم الإنسان الكامل:

يعبّر شيوخنا الثلاثة، مصنفو الديوان، مثلما هو الحال لدى كثيرين من المتصوفة قبلهم، عن تعظيمهم «للأنا» البشرية العرفانية في إطار من «الفخر». الأصل في ذلك يعود إلى شعر الفخر والحماة التي اشتهرت به العرب منذ العصر الجاهلي إذ كانت لكلمة الفخر لديهم قوة السحر. هذا التضخيم الظاهر «للأنا» البشرية قد يربك القارئ لما فيه من تناقض مع ما يتصف به المتصوف، عادة، من ذل وتحقير لنفسه في ركوعه أمام سطوة الأنا الإلهية.

الشيخ عَدَّة، الذي كان يتحرك في ظل المكانة المهيبة للشيخ علاوي وكانت شخصيته أقل حدة من شيخه، لم يتطرق إلى هذا النوع من الفخار إلا قليلاً. وإن فعل، فتحت غطاء موضوع روحاني؛ كما هو الحال في الأبيات التالية إذ وضعها في إطار حديثه عن علم الحروف الباطني وكان الشيخ مهتماً به:

حروف المعنى من حروف المبنى **كلها حبري**^(١)
في المقابل، للشيخ بوزيدي، أسلوب تعبير مخصوص ومميز للفخر بالوصول إلى حال التحقيق، ونجد فيه بذور الأسلوب ذاته الذي سنلاقيه عند الشيخ علاوي.

(١) الشيخ عَدَّة، ص ٤٣. وقد كتب الشيخ ابن عربي مخاطباً الإنسان الكامل: «إِنَّ الْوُجُودَ لَحَرْفٌ أَنْتَ مَعْنَاهُ * * * وَلَيْسَ لِي أَمَلٌ فِي الْكَوْنِ إِلَّا هُ»؛ الفتوحات المكية، مصدر سابق، ج ٢، ص ٣٢٠.

ففي أول قصيدة في ديوان الشيخ بوزيدي، نقرأ هذه الأبيات البليغة:
شربت من المعنى كؤوساً صافية
فإذا قلت أنا أنا ولا فخره
كل عابد يهوى طالب الآخرة
وأنا كل السوى طويثُ بلمحة
كل فقيه عليم بالفرض والسنة
وأنا علمي عظيم ماله نهاية
أنا ساقى الشراب والخمره خميرتي
أنا رافع الحجاب والحضره خضيرتي
كم من جاهل أتى ودخل طريقتي
صار من أهل المعنى ملوك العناية
اخلع نعليك وافن إن شئت ملاقتي
إن أردت تعرفنا أنا عين الحياة
أنا عينٌ للتحقيق يا من تطلب رؤيتي
أنا منهج الطريق والكون في قبضتي^(١)

ثم يشهد الشيخ بوزيدي، في القصيدة التي تليها، على الاتساع الكوني في نفسه ويطلب بمكانته بين الأخيار:

أنا البحر الواسع أنا هو الخمار
نسقي كل سامع كؤوس الأسرار
فكن لي تابع تُرفع عنك الأستار
يذهب عنك المانع تُشاهد أنوار [...]

(١) الشيخ بوزيدي، قصيدة أيا روضة العشاق، الديوان، ص ١١٤-١١٥.

كل قطب بارع صافي من الأكدار
فَلِي يَبَايعُ بِالسَّرِّ وَالْإِجْهَارِ
كل غوثٍ شايِعٍ واسع الأفكار
هو عبدي تابِعٌ قَهَّاراً وَجِبَّاراً [...] ^(١)
كل الكون الواسع والفلك الدوار
في قبضتي ضايِعٌ كحلقه في القفار ^(١)
والعرش المتسع والشمس والأقمار
في قلبي يا سامع مَوْجَهٌ في البحار ^(٢)
الشيخ بوزيدي يخاطب هنا المريد، لكن «السِر» الذي يسكنه لا يصل
إليه إلا الخاصة من العارفين:

أنا صاحب الطريق وأنت مَظْهَرٌ لِلتَّحْقِيقِ
اشْرَبْ خَمْرِي تَفِيْقُ وَالسُّرُّ مِنْكَ يَفُوزُ
فوالله من دنى وذاق سر الفنا
لَبَّاحٍ بِمَا بُخِنَا قَهْرًا وَهُوَ الْمَعْذُورُ
فوالله لو قلنا إليهم ما عَلِمْنَا
قليلًا مَن صدقنا إلا الخواص أهل النور ^(٣)

الشيخ علاوي، في نظر الكثيرين في الوسط الصوفي، كان مجدد
الإسلام في القرن الرابع عشر الهجري، كما جاء في الحديث النبوي
«يبعث الله على رأس كل مائة عام من يجدد لهذه الأمة أمر دينها». وقد

(١) في إشارة إلى الحديث الشريف: «ما الكُرْسِيُّ في العَرْشِ إِلَّا كَحَلْقَةٍ مِنْ حَدِيدٍ أُلْقِيَتْ
بَيْنَ ظَهْرِي فَلَاةٍ مِنَ الْأَرْضِ».

(٢) الشيخ بوزيدي، قصيدة أنا البحر الواسع، الديوان، ص ١٢٨-١٢٩.

(٣) نفسه، قصيدة قل للذي لامني، الديوان، ص ١٢١.

اضطلع بهذه الوظيفة، على مر التاريخ الإسلامي، شخصيات كبيرة مثل الإمام الغزالي. ويمنح هذا المقام الشيخ شرعية أن يجدد ويصلح الإسلام اليومي والمعاش كما الإسلام الصوفي، وأن «يجتهد»، أي «أن يقوم بجهد شخصي لفهم وتأويل ما نزل به الإسلام»، في دراسة كل الثوابت إلى درجة التصادم مع العُرف السائد، بل حتى الزوايا الصوفية والطرق:

فأنا الساقى المجدد^(١)!

أبو الحسن الشاذلي وخليفته أبو العباس مرسى ثم الشيخ درقاوي، كلهم قالوا عن أنفسهم إنهم «أقطاب» زمانهم، وهو ما قاله الشيخ علاوي عن نفسه أيضاً^(٢). وإن كان كل إنسان على وجه الأرض هو «خليفة لله»، فالإنسان الكامل فقط هو من يحقق هذه الوظيفة. الإمام الشاذلي صرح بذلك في حق نفسه. والشيخ علاوي صرح به عن الشيخ درقاوي، ثم وعلى آثاره، عن نفسه:

صرح ياراوي باسم العلاوي

بعد الدرقاوي خلفه الله^(٣)

وهو هنا يعبر عن جانب عظيم من جوانب الطريقة الشاذلية؛ فقد تأسست هذه الطريقة في القرن الثالث عشر هجري ثم جاء الشيخ درقاوي (توفي سنة ١٨٢٣) مجدداً كبيراً في الطريقة، ثم جاء الشيخ علاوي الذي يرى، بطبيعة الحال، في الطريقة العلاوية التي أسسها إحياء للطريقة الأم القروسطية. ويبدو أن الشيخ هو أول من ادعى لنفسه صفة

(١) الديوان، ص ٤٠.

(٢) الديوان، ص ٧٠.

(٣) الديوان، ص ٦٦. انظر حول هذا الموضوع رسالة مانويل شابري، Les Contours de

la sainteté، مصدر سابق، ص ٧٢.

المُجَدَّد، ضمن خط الطريقة الشاذلية. وهو عندما يقول إنه «قطب الدين»
فإنما يعني تلك الوظيفة التجديدية.

مثل هذه التأكيدات لا بد أنها جرّت على الشيخ العديد من الانتقادات
وقد كتب بعض قصائده في رد فعل على أقوال من أنكروا عليه ذلك، أو
على الأقل على الناس الذين لم يكونوا يفهمون شخصيته:

يا من لم تفهم مقالي
لماذا تنكر عليا
أنت من المعنى خالي
جاهلاً بالأسوفا
لو كنت تعلم بحالي
تعترف لي بالمزيا
نراني بين الرجال
كشمس على برّيا [...] ^(١)
إن طلبتني يا ولي ^(١)
فاسأل عني الربوبيا
انظرني فوق المعالي
عساك تعمثر عليا
لا تطلبني في الأبدال ^(٢)
ولا من عند الصوفيا

(١) الأمر لا يتعلق إذن بمُنكرٍ عادي. فقد أثارت الطريقة العلوية وزاويتها الكثير من ردات

الفعل في أوساط الصوفية، الإيجابية تارة والسلبية تارة أخرى.

(٢) انظر حول هذا المصطلح، أعلاه ص ١٢١.

ولا من أهل الكمال
ولا عند الروحانيات
أنا جنس عالٍ غالي
أمرٌ غيبٌ لا كيفياً^(١)
فقد وُجد كنزٌ مالي
كل شيء غاب فـيا
أيش تعرف في أحوالي
يا جاهل الخصوصيات^(٢)

الحقيقة أن الشيخ علاوي يتحدث في العديد من المقاطع في الديوان
عن خصوصية طبيعته الروحانية. ونرى ذلك بخاصة في قصيدتين اثنتين
هما «يا من تريد تدري فني» و«أهل حزب الله»:

يا من تريد تدري فني^(٣)
فاسأل عني الألوهية
أما البشر لا يعرفني
أحوالي عنه غيبياً
اطلبني عند التداني^(٤)
من وراء المعبوديات

(١) بقدر ما تفعل تجربة الشيخ الروحية، فوظيفته في المشيخة أيضاً تدفعه لأن يتجاوز كل
المسميات وكل الحدود حتى على مستوى الصوفية والولاية.

(٢) الشيخ علاوي، قصيدة يا من لم تفهم مقالي، الديوان، ص ٣٤.

(٣) هو فن السلوك وفن «الحكمة الروحية».

(٤) إشارة إلى الآية «ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى»، من سورة النجم، عندما اقترب الرسول من ربه في
معراجِهِ إلى السماء.

أما الظروف والأكوان
ليس لي فيها بقايا
إنني مظهر رباني
والحال يشهد عليا
أنا فياض الرحمن
ظهرت في البشري
والأصل مني روحاني
كنت قبل العبودية
ثم عدت لأوطاني
كما كنت في حريا
لا تحسب أنك تراني
بأوصاف البشري
فمن خلفها معاني
لأوازم الروحاني
فلو رأيت مكانني
في الحضرة الأقدسية
تراني ثم تراني
واحداً بلا غيري
لكن الحق كساني
لا يصل بصرك إلي
تراني ولا تراني
لأنك غافل علي
حدّ بصري الإيمان
وانظر نظرة صفا

فإِنْ كُنْتَ ذَا إِيقَانٍ
 عَسَاكَ تَعْمُرُ عَلِيَا
 تَجِدُ أَسْرَاراً تَفْشِيَانِي
 وَأَنْوَاراً نَبِيئِيَا^(١)
 تَجِدُ عِيوناً تَرَعَانِي
 وَأَمْلاكاً سَمَاوِيَا
 تَجِدُ الْحَقَّ حَبَانِي
 مَنِّي ظَهَرَ بِمَا فَيَا
 تَرَاهُ [اللَّهُ] لِمَا تَرَانِي
 وَلَمْ تَشْعُرْ بِالْقَضِيَا^(٢)
 هَدَى لِي رَبِّي هِدَانِي
 أَعْطَانِي نَظْرَهُ صَفِيَا
 عَرَفَنِي نَفْسِي مَنِّي
 وَمَا هِيَ الرُّوحَانِيَا
 فَإِنْ رَمَتْ تَدْرِي فَنِّي
 فَاصْحَبْنِي وَاصْغَ إِلَيَا^(٣)

وقد رأينا في القسم الأول من قصيدة «أهل حزب الله» أي أحوال من
 الحيرة والجذب والانبهار كان على الشيخ علاوي أن يواجهه في طريقه

(١) إشارة إلى مقام الشيخ بين ورثة الأنبياء.

(٢) الإنسان الكامل، بوصفه وعاء خاصاً للتجلي، هو مرآة للحقيقة الإلهية لمن يعرف كيف
 ينظر.

(٣) الشيخ علاوي، قصيدة يا من تريد تدري فني، الديوان، ص ٢٢-٢٣.

نحو الله^(١). فالآن يخرج الشيخ من ذهوله شخصاً مُتَمَكِّناً ليعلن حقيقته
الصوفية بكل قوة:

إني حاذق فطَّان
عارف بهذا الفن
هَبَّ نَفْسُ الرَّحْمَانِ^(٢)
من جانب اليمين^(٣)
تشكُّل بالإنسان
وبالروح مني
قمتُ نحكي ما كان
ومامعني كوني
بالحجة والبيان
قولي قولٌ يُفني
جاد بني الأوان
اعرفوني أني
واحد في الزمان
فريد في وطني
عرفوني الخلان
وأخذوا عني
شاهدوا بالميان
ما ظهر مني

(١) انظر الصفحة ٢٨٣.

(٢) نفس بمعنى روح، ويجب أن نقرأ نَفْس بمعنى نفخ الروح. مصطلح «نفس الرحمن»
نجدّه في مفردات ابن عربي.

(٣) أي أن الله ينظر إليه بعين رضية.

والحسود الشيطان
ينكر عني فني
مطموس كثيف الزان
مكتفي بدوني
لوي علم هذا الشأن
وما كان مني
يذعن بكل لسان
ومن خير ينجني
وقريباً، سيفرض الشيخ ما وصل إليه من تحقيق قاهر في وجه كل
متقديه:

أنا خبِرُ المعرفان
أنا الحصن المبني
أنا كوكب فتّان
أنا الفرد المُنْفَنِي
أنا نور الأعْيَان^(١)
أنا الكل دوني^(٢)
أنا النبُ الإيماني
أنا قطب الدين
أنا است إنسان
ولا من الجن

(١) الشيخ يوثق هنا قربه من «النور المحمدي».

(٢) في هذا المقطع، نحن على الحافة بين «أنا» البشرية و«الأنا» الإلهية.

أنا سر الرحمن
أنا الكل مني
مقداري له شان
خارج عن الكون
جئت من الإحسان^(١)
ظهرت في بدئي
يزعم من هو وسنان
أنه يعرفني
ظن الملاوي كان
مقيماً في البين
هذا الظن هذيان
والظن لا يغني
جاء اسمي عنوان
مرسوم على الكون^(٢)
يقرا أهل المعرفان
من رجال الفن
دع عنك يا ولهان
ماتراه مني
واحفظ نور الإيمان
إياك تغتبنني

(١) الإحسان؛ أعلى درجات الإيمان مثلما ورد في حديث سيدنا جبريل. انظر إيريك

جوفروي، Le Soufisme, voie intérieure de l'islam، مصدر سابق، ص ٨٨-٩٠.

(٢) في هذه الصورة دلالة على البعد الكوني للإنسان الكامل.

ربي يعلم ما كان
نسأله يحفظني
وبمظييم الشان
محمد يجمعني^(١)

ثم تنتهي القصيدة نهاية حادة جداً كما لو أن الشيخ وقد فاجأه طلوع
الفجر لم يكن لديه الوقت الكافي ليعود إلى الحال الإنساني الاعتيادي.

فهل هذه علامات غرور روحاني أم هي اعترافات بالنعمة التي أنعمها
الله على الشيخ؟

وهل أصابت الأنا المتحقة لوثّة من الغرور العظيم متجاوزة بمراحل
غرور الأنا المألوفة؟ هؤلاء الشيوخ الذين ما فتثوا يمدحون أمام مريديهم
الفناء في الله ويدعونهم إلى مسح طبيعتهم الطينية، ألم يشتغلوا على
أنفسهم وأرواحهم أولاً؟ أليس الذل أول صفات الاقتراب من الله؟ فلماذا
يعرض هؤلاء الشيوخ «أناهم» بهذا القدر بينما يُعرّف المتصوفة تحقيق
التوحيد بأنه نبذ «أنا، أنا...»؟^(٢) «قدمي على عنق كل الأولياء» كيف
يمكن أن يصدر مثل هذا القول عن الشيخ عبد القادر الجيلاني (توفي
سنة ١١٦٦) وقد كان قاضياً أيضاً؟

وما الطريقة الشاذلية بمعزل عن هذا. فالإمام الشاذلي، وفق ما ينقله
الشيخ علاوي نفسه: «[كان إمام هذه الطائفة أبو الحسن الشاذلي] تُضرب
له الدفوف وترفع له الأعلام وينادي في الطريق: أيها الناس، إن القطب
مارّ في طريقكم هلموا إلى حاجتكم»^(٣). وها هو خليفته أبو العباس

(١) الشيخ علاوي، قصيدة أهل حزب الديان، الديوان، ص ٣٧-٣٩.

(٢) الرسالة القشيرية، دمشق، ١٩٨٦، ص ٣٠٢.

(٣) الشيخ علاوي، المواد الغيبة، مصدر سابق، ١، ص ٢٢١.

مرسي يصيح وهو يمسك بلحيته: «لو علم علماء العراق والشام ما تحت هذه الشعرات لأتوها ولو على وجوههم». فهل هي «فورات من الغرور الغريب عنهم» تصيب هؤلاء الناس مثلما يقول لويس ماسينيون في كلامه عن البسطامي^(١)؟ بالتأكيد كلا.

ففي الصوفية، بعض الشيوخ لا بد أن يبقوا متخفين وأحوالهم مغلقة. وبعضهم قد كُتِبَ عليهم أن يشهدوا علناً بالمنح الروحانية التي أوتوها. فإن أوتي هؤلاء فضلاً عن ذلك تفويضاً إلهياً وأعطوا ولاية ليس لهم في اختيارها أي رأي شخصي، فإنما مطلوب منهم أن يعلنوا ذلك وأن يشهروه. إن وظيفة الشيخ حملٌ ثقيل جداً وقد غادر الشيخ علاوي بُعيد اختياره شيخاً، سنة ١٩١٠، الجزائر إلى تونس وإسطنبول. ونحن نرى في ذلك رغبة منه في الهروب من ذلك الحمل. لكن ما كان بوسعه الهروب من مهمته التي تتجاوز بكثير حدود إدارة جماعة صوفية معينة. بل الأمر أكثر من ذلك، فمهمته تتطلب الإشهار والنشر!

في تعليقه على هذه الحكمة لأبي مدين «الانفراد بالحب ألا تُعَرَف ولا تُعَرَف»، يذكر الشيخ علاوي الحديث النبوي: «السر أفضل من العلانية والعلانية أفضل لمن أراد الاقتداء». ومن بديهي القول إن كل أشعار الشيخ التي توحى بتمجيد لشخصه ومكانته الروحانية العالية تدخل في إطار هذا الاستثناء وأن «العلانية أفضل لمن أراد الاقتداء». ومع ذلك، فالشيخ يُذَكَّر دائماً بالمبدأ الصوفي القائل إن «ظهور الولي ليس بإرادته لنفسه ولكن بإرادة الله تعالى له، بل مطلوبه - إن كان له

(١) Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane

باريس، Cerf، ١٩٩٩ (إعادة طبع)، ص ٢٧٧.

مطلب - الخفاء لا الجلاء (...) فلا يصل إليه إلا من أراد الله أن يوصله إليه^(١).

وعليه، وكما أن «في الشطح عناصر متماسكة» وأن «ليس فيه شيء من جنون العظمة وهلوساتها»^(٢)، فقصائد الديوان التي تُظهر تحقيقات الشيوخ بقوة وقعقة إنما تخدم، في الحقيقة، أهدافاً محددة جيداً.

أضف إلى هذا أن الطريقة الشاذلية ترى وجوب شكر الله علانية على النعم التي أنعم بها، تماشياً مع الآية القرآنية الكريمة: ﴿وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ﴾^(٣). ابن عطاء الله يذكر بهذا الأمر في مصنفه الكبير ويجعله في إحدى حكمه:

«مَنْ لَمْ يَشْكُرِ النِّعَمَ فَقَدْ تَعَرَّضَ لِزَوَالِهَا، وَمَنْ شَكَرَهَا فَقَدْ قَيَّدَهَا بِعِقَالِهَا»^(٤).

ونجد صدى ذلك عند الشيخ بوزيدي في هذا البيت:

الحمد لله الذي قوى لي أمدادي^(٥)

وقبله ببضعة أبيات، يتساءل الشيخ:

كم من مريد سقيته

من قيود فكيته

(١) الشيخ علاوي، المواد الغيثة، مصدر سابق، ١، ص ٢٢١.

(٢) بيير لوري، "Le paradoxe dans la mystique: le cas de Hallaj", Esotérisme,

gnoses et imaginaire symbolique, Mélanges offerts à Antoine Faivre، مصدر

سابق، ص ٧٧٥.

(٣) سورة الضحى، الآية ١١.

(٤) الحكمة رقم ٥٩.

(٥) الديوان، ص ١٢٤.

من الغفلة يقضته

كسبته بنعم الثوب^(١)

والشيخ علاوي يشرح هذه الأبيات كالتالي: «هذا من باب التحدث بالنعم لا من الفخر والعجب»^(٢). ثم يتابع بعد الاستشهاد بالآية ٩٣ من سورة الضحى، مستشهداً بالحديث الشريف: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يُحِبُّ إِذَا أَنْعَمَ عَلَى عَبْدِهِ نِعْمَةً أَنْ يُرَى أَثَرُهَا عَلَيْهِ»^(٣). ولهذا، يقال إن شيوخ الشاذلية كانوا يحرصون دائماً على ارتداء الجميل من الثياب.

حقيقة الشيخ علاوي المنية:

بحرنا بحرٌ عميق لا يقاس للعوام^(٤)

الشيخ علاوي

في القصائد السابقة، يبدو الشيخ علاوي رجلاً فريداً صعب الفهم وأحياناً متكبراً إلى حد الغطرسة. والدليل على ذلك قوله في قصيدة «أيها السائل أنت الكفيل»:

وأمرى ليس له مثيل

فأنت عنه في سكرات

فما تراه مناباطل

فلست تدري كُنْهي هيهات

(١) نفسه. كلمة «يقضته»، عامية جزائرية أي أيقظته.

(٢) التحدث بالنعم.

(٣) معراج السالكين، مصدر سابق، ص ١٧.

(٤) الديوان، ص ٢١. هنا لعب في الألفاظ بين «عوام» بمعنى السباح و«العوام» بمعنى الناس العاديين.

مادمَت تَرى أَنِي قَابِل
لأَي شَيْءٍ مِّن الصِّفَات
كَلِّ التَّعْظِيمِ فِينَا قَلِيل
كَالاحتِقَارِ فِي المَسَاوَات^(١)
عِلْمِكَ فِينَا أَنِي جَمِيل
وَبِالعِلَاقِ وَسَمَتِ الذَّاتِ
فَمَا بَيْنَنَا سَفَرٌ طَوِيل
كَمَا بَيْنَ الحَيِّ وَالْأَمْوَاتِ
فَأَمْرِي غَيْبٌ عَنْكَ مُحِيل
وَحَسَنَ الظَّنِّ فِيهِ نَجَاتِ
فَكُلْ فَهَمٌ فِينَا كَلِيل
فَكُمُ لِّلْعَقْلِ مِّنْ عَثَرَاتِ^(٢)

وهو كلام قريب مما قال به متصوف جزائري آخر هو الأمير عبد
القادر الجزائري في إحدى قصائده التي يفتح بها كتابه «المواقف». ومع
ذلك، فيها هنا، إنما «الأنا» الإلهية هي التي تفرض نفسها:

وَلَا تَطْلُبُوا غَيْرِي فَمَا هُوَ كَائِنُ
سِوَى خِيَالَاتٍ تَحْسِبُونَ لَهَا وَجِدَا
وَمَا هِيَ إِلَّا سِتْرَةٌ قَدْ نَصَبْتَهَا
لَأَبْلَهُ عَقْلًا.. صور صبحت عينه رمداً^(٣)

(١) «الإنسان الكامل» أسمى وأعلى من كل مديح عادي. إنما ليس لأحد أن يحتقر أناه
البشرية، وإن كانت بشرية أكثر من اللازم.

(٢) الشيخ علاوي، قصيدة أيها السائل أنت الكفيل، الديوان، ص ٤٢.

(٣) كتاب المواقف، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤، ص ٣٦.

لقد سبق للشيخ علاوي أن أظهر فردية طبيعته الروحانية حين قال:

واحدٌ في ذا الزمان

فريدٌ في وطني^(١)

وإنما تترجم هذه الفردية بوظيفة المعلم الصوفي الاستثنائي الذي قلّ نظيره:

فمنه أكيد

في ذي المعلوم يشهد

بأنني فريد

في ذا المقام الأمجد^(٢)

ويصاحب هذا المقام وحدة لا قرار لها:

إنني واحد

في ذي المسمى^(٣)

فكل ما هو مخلوق يعكس جلال الخالق وجماله. والجلال تصاحبه الصرامة والانضباط والجمال تصاحبه المحبة. وعموماً ما «يجسد» الأولياء، والأقطاب منهم بخاصة، الذين يرى مريدوهم أنفسهم فيهم، واحدة من هذه الصفات فتبرز فيهم جليلة راسخة. وعليه، سنحت الفرصة لمن هم حول الشيخ علاوي أن يشهدوا، مرات عديدة، «جلال» مزاج الشيخ إلى درجة لم يكن بوسعهم أحياناً النظر إليه أو حتى احتمال وجوده بشخصه بينهم. كما لم تستطع أي امرأة ترويض ذلك الحضور، وكل من تزوجهن تباعاً طلبن الفراق. أغسطين بيرك عرف الشيخ بين

(١) الديوان، ص ٣٧.

(٢) الديوان، ص ٢٧.

(٣) الديوان، ص ٦٦.

عامي ١٩٢١ و ١٩٣٤ ، وقال عنه : « شخصية جذابة لا يمكن مقاومتها » .
ثم يصفه وصفاً دقيقاً قائلاً : « نذر حياته حتى آخر رفق فيها للاستقصاء
الصوفي [...] من المؤكد أن ذلك التوتر الروحي وزهده القاسي قد قصرا
في أيامه . وفي آخر حياته ، لم يكن سوى فكرة مجردة سامية ، مغلقة
ومحتقرة للحياة »^(١) .

التحرر والانعتاق:

رينيه غينون ، الذي كان يرسل إلى الشيخ علاوي الأوروبيين الراغبين
في الدخول في الصوفية^(٢) ، كتب يقول : « هدف الصوفية إنما تجاوز هذه
الحال [أي حال النفسانية البشرية التي لا تزال مقيدة] وجعل السلوك نحو
أحوال أسمى أمراً ممكناً حقاً ، بل والوصول بالإنسان ، في نهاية
المطاف ، إلى ما وراء أي حال مُقَيَّد مهما كان »^(٣) . وبعد أن يتحرر من
الأشياء الطارئة ، يصل الإنسان المتحقق إلى الأحوال الفوق-النفسانية
واللا-الشخصانية . وسيعلم عندها ما هو « الانعتاق » الذي يطلق عليه في
الهندوسية اسم موكشا .

عندها ، يكون قد تحرر من الزمان ومن المكان في آن واحد :

تنزهتُ عن الزمان والوقت كذا المكان

والجهة كذا الأركان مُفردُ الأفراد^(٤) .

(١) أغسطين بيرك ، Un mystique moderniste ، مقال سابق ، ص ٦٩٣ .

(٢) كما هو الحال بخاصة مع Fritjhof Schuon .

(٣) رينيه غينون ، Aperçus sur l'initiation ، باريس ، منشورات Editions

traditionnelles ، ١٩٨٣ ، ص ٢٧ .

(٤) الشيخ بوزيدي ، الديوان ، ص ١٣٣ .

وبعد أن يتجاوز الشائبة، بوسعه الآن تحقيق كافة أحوال «الموجود»:

لَمَّا فَنَيْتُ الْفَنَّا مَا بَقِيَتْ إِلَّا أَنَا

فِي الْحِسِّ وَفِي الْمَعْنَى أَنَا الطَّالِبُ الْمَطْلُوبُ

شَرَابِي لِي مَنِي وَسَرِي فِي الْأَوَانِي^(١)

حَاشَا يَكُونُ «الثَّانِي» أَنَا الشَّارِبُ الْمَشْرُوبُ

أَنَا الْكَاسُ أَنَا الْخَمْرُ أَنَا الْبَابُ أَنَا الْحَضْرَةُ

أَنَا الْجَمْعُ أَنَا الْكَثْرَةُ أَنَا الْمَحِبُّ الْمَحْبُوبُ^(٢)

وَلَا يَسْعُنَا هُنَا إِلَّا ذَكَرُ أَيْبَاتِ الْأَمِيرِ عَبْدِ الْقَادِرِ الْجَزَائِرِيِّ:

أَنَا حَقٌّ^(٣) أَنَا خَلَقْتُ أَنَا عَبْدُ أَنَا رَبُّ

أَنَا عَرْشُ أَنَا فَرْشُ أَنَا نَارُ أَنَا خُلْدُ

أَنَا مَاءُ أَنَا نَارُ وَهُوَ أَنَا صَلْدُ

أَنَا كَمْ أَنَا كَيْفَ أَنَا فَقْدُ أَنَا وَجْدُ

أَنَا وَضَلْتُ أَنَا فَضَلْتُ أَنَا قُرْبُ أَنَا بُغْدُ

أَنَا ذَاتُ أَنَا رَضْفُ أَنَا قَبْلُ أَنَا بَعْدُ

أَنَا كَوْنٌ ذَاكَ كَوْنِي أَنَا وَحْدِي أَنَا فَرْدُ

لَا شَكَّ أَنِّي مُجْبُورٌ وَجَابِرُنِي مُجْبُورٌ^(٤)

مِنَ الْآنَ فَصَاعِدًا، أَصْبَحَ بَوْسَعُنَا أَنْ نَفْهَمَ حَالِ الشَّيْخِ عَلَاوِيِّ «غَيْرِ

(١) بمعنى المخلوقات.

(٢) الشيخ بوزيدي، الديوان، ص ١٣٣.

(٣) لم يقل الأمير «أنا الحق [الله]» مثلما فعل الحلاج. فصيغة النكرة تحمل احتمالية المعنيين بين الذات الإلهية والعارف بالله.

(٤) كتاب المواقف، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤، ص ٤٠.

المقيد» فهماً أفضل لا سيما في قصيدتيه «يا من تريد تعرف فني» و«أهل
حزب الله» اللتين مررنا عليهما أعلاه لمتابعته في طريقته وسلوكه:
لا تطلبني في الأبدال ولا من عند الصوفيا
ولا من أهل الكمال ولا عند الروحانيا
أنا جنس عالٍ غالي أمرُ غيبٍ لا كيفيا
فلو رأيت مكاني في الحضرة الأقدسيا
تراني ثم تراني واحداً بلا غيريا
أنا نور الأعيان أنا الكل دوني
أنا لست إنسان ولا من الجن
مقداري له شان خارج عن الكون
جئت من الإحسان ظهرت في بدئي
يقول رينيه غينون إن الصوفية تسعى إلى إعادة الإنسان إلى «حالته
الأولى» وأن تتيح له أن «يرقى من جديد حتى إلى ما وراء أصوله
البشرية»^(١). عندها، يعيش الإنسان من جديد حال اللا-تمييز مع الله وقد
عرّفه قبل أن يكون في الجسد الطيني وما ترتب على ذلك من تبعات أي
قبل أن يصبح إنساناً مكلفاً. والأبيات التالية، المأخوذة من القصيدتين
نفسهما للشيخ علاوي، تأخذنا إلى تذوق تلك الجائزة التي هي الحرية
المطلقة غير المقيدة:

اطلبني عند التداني من وراء العبوديا
أما الظروف والأكوان ليس لي فيها بقيا

(١) عندها، يصبح لذلك الإنسان إمكانية الدخول إلى ما يطلق عليه غينون «الأسرار
الكبرى». رينيه غينون، *Aperçus sur l'initiation*، مصدر سابق، ص ٢٥١-٢٥٢.

والأصل مني روحاني كنت قبل العبودية
ثم عدت لأوطاني كما كنت في حُرِّيَا
لا تحسب أنك تراني بأوصاف البشريَا

«الهوية المطلقة»:

عندما يعيش الإنسان في نفسه ما يُطلق عليه الصوفية «عَيْنُ الْجَمْعِ» أو عين الاتحاد أو عين اللانائية، يدرك أن ليس هناك سوى «فاعل» واحد يعمل في العالم وفي نفسه. والشيخ علاوي كثيراً ما يستخدم هذا التعبير لا سيما في كتابه المنح القدوسية. ويعتمد المتصوفة في هذا المعنى على مستندين اثنين، في أغلب الأوقات. المستند الأول هو الآية القرآنية: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾^(١)، وهي كلمات وجهها رب العالمين إلى الرسول بعد أن رمى حفنة من الحصى في وجه كفار مكة في معركة بدر سنة ٦٢٤. فكانت المعجزة وغير ذلك الفعل مجرى المعركة لصالح المسلمين، كما تذكر المصادر الإسلامية. في هذه الآية إثباتٌ «للحقيقة الفردية للرسول بنسبة فعل الرمي إليه [...] ونفْيٌ لها بتعليقها بالحقيقة الإلهية عينها»^(٢). من رمى هو محمد صلى الله عليه وسلم ما من شك في ذلك، لكنه فعل ذلك بيد الله وليس بيده.

المستند الثاني هو الحديث القدسي المعروف باسم حديث النوافل: «مَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ، فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا وَرِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا». والشيخ عدّة يستشهد بهذا الحديث للتعبير عن أبعد عمق في تجربته الصوفية:

(١) سورة الأنفال، الآية ١٧.

(٢) Emir Abd al-Kader, écrits spirituels, Michel Chodkiewicz، باريس، ١٩٨٣،

ص ٢١٦، التعليق ١٨٣.

مددت يدي لما شاهدتك سندي
ولولاك ما كنتُ ولا ما كانت يدي
فنيت فيك حتى كنت مني بصري
وكنت مني سمعي وروحي في جسدي
نطقت بك معنى والناس في أزل^(١)
لبيتُ معترفاً بالواحد الأحد^(٢)

وفي هذه القصيدة إجابات لتساؤلات الرومي، نوعاً ما:
من الذي في أذني يسمع الغناء؟
من الذي في فمي يضع هذه الكلمات؟
من الذي في عيوني ينظر نحو الخارج؟
ما هي تلك النفس التي يقولون إنني لباسها؟^(٣)
أما الشيخ علاوي، فيستخدم حديث النوافل هذا ضمن منظور
تعليمي صوفي مخاطباً المريد:
يكون عبداً لله في كل حالة
آتياً بفرضه ومعتبر النفلا
حتى يكون الحق سمعه وبصره
لساناً ونطقاً واليدين كذا الرجل^(٤)
فبوسع المريد الآن أن يرى ذاته في ذات الله وأن يخرج بذلك من

(١) أي قبل النزول إلى هذه الحياة الدنيا والعيش في الجسد.

(٢) الديوان، ص ٤.

(٣) مع أن نسبة هذه الأبيات لمولانا الرومي غير ثابتة، بحسب الباحثة المتخصصة بالأدب

الإيراني Leili Anvar، إنما فيها شيء من روح الرومي.

(٤) اللامية، الديوان، ص ١٠.

المحن التي عاناها في بحثه عن ذاته، كما رأينا أعلاه، ومن الحيرة التي كان يولدها ذلك التَّوَسُّلُ بين «الأنا» البشرية و«الأنا» الإلهية. ويطلق رينيه غينون على هذه الحقيقة الصوفية اسم «الهوية المطلقة» *Identité suprême*. ونراها على سبيل المثال عند الشيخ بوزيدي:

أنا ساقى الشراب والخمره خُميرتي
أنا رافع الحجاب والحضره خُصيرتي^(١)

أو عند الشيخ علاوي كما في هذه الأبيات:
سرّه في جمعنا خمره في كأسنا
علمه في نطقنا تالّه لسنّا سواه
فياضنا من فيضه وسرنا من سرّه
كذا الفرع من أصله يا من لا يفهم معناه^(٢)

أو في هذه الإشارة للشيخ نفسه:
فلو في الوجود فَلَجَه لقامت عليّ الحجة
البحر من جنس موجه هكذا فلتعرفنا^(٣)

يحاول الشيوخ حفر هذه التجربة في ضمير مريديهم باستخدام عبارات مباشرة لا موارد فيها، وأن يدفعوهم بذلك إلى اكتشاف «الحق» المطلق في أنفسهم:

إنها عينك لا شك فيها ولا ريب^(٤)
شربك منك إغرف نَفْسَك بالّه

(١) الديوان، ص ١١٥.

(٢) الديوان، ص ١٨-١٩.

(٣) الديوان، ص ٦٥.

(٤) الشيخ علاوي، الديوان، ص ٥٤.

هُوَ عَيْنُكَ لَسْتَ سِوَاهُ^(١)

فَأَنْتَ هِيَ هِيَ وَهِيَ أَنْتَ أَنْتَ

وَمَا سِوَاكَ يَبْدُو فِي ظِلِّ سَنَاهَا^(٢)

الرحلة الثالثة: العودة نحو البشر

عندما يستقر المتصوف في شهود الحقيقة الإلهية المغروسة فيه وفي حال «البقاء»، يعود ضميره بكليته بعدها إلى عالم الظاهر:

١ - لقد عاش، بدايةً، مثله مثل جميع البشر أو المحجوبين وخبر العالم ووجوده فيما يعرف باسم «الفرق الأول»، الذي تمزقه الثنائية والكثرة.

٢ - ثم، وفي مرحلة الفناء أو «الجمع»، يكون قد استوعب كل مظاهر التوحيد المطلق.

٣ - أما الآن، فسيذوق الفراق بعد الاتحاد أو «الفرق الثاني». فيعود إلى العالم وإلى البشر لكنه سيراهم وسينظر إليهم «في الله». فيعيش في وقت واحد الوحدة في الكثرة والكثرة في الوحدة دون أن تغطي إحداها على الأخرى. وهذا ما يسميه ابن عربي «جمع الجمع»^(٣). وقد رأينا مدى التداخل في الجدلية بين التوحيد والكثرة. وبعد أن يعرف المتصوف السكر الروحي، سيرجع إلى رشده. وتلك هي التجربة التي عاشها الشيخ علاوي ورواها في قصيدته «عرّفني محبوبي»:

(١) نفسه، ص ١٠٧.

(٢) الشيخ عدة، الديوان، ص ٥٩.

(٣) ابن عربي، كتاب اصطلاح الصوفية، ص ٦.

لم ندر من أين كان شربي
 حيرني الفـرام
 قد كان شربي من باطن قلبي
 أنا نفس المـدام
 قد صخّ صحوي من بعد سكري
 وشفائي طبيبي^(١)
 لكن من سلك هذه الطريق، لا يفتأ يصبو إلى العودة إلى «الوطن»
 الأصلي وإلى الحقيقة الأولى غير الظاهرة وغير المُقيّدة. فتراه يبحث عن
 «العودة إلى صمت الأصول»^(٢). وبديهي أن الأمر يتعلق هنا بالعودة نحو
 «الأعلى» وهو ما يعبر عنه الشيخ علاوي في هذه الأبيات:
 فكنا كما كنا ولا زلنا وعدنا
 على حضرة التوحيد كأول^(٣) الوهلا^(٤)
 حين أغشى ما ينفشى
 عند السقف المرفوع
 منها أنافي دهشه
 عند فؤد الربوع
 فارقنّ الجسم أمشي
 وعدمت الرجوع^(٥)

(١) الشيخ علاوي، الديوان، ص ٥٧.

(٢) وفق تعبير الراهب البينديكتي Dom Le Saux، عند لويس غارديه وأوليفيه لاکومب،
 L'Expérience du Soi، مصدر سابق، ص ٢١١.

(٣) قبل الهبوط إلى الأرض والتجسد.

(٤) الشيخ علاوي، اللامية، الديوان، ص ٧.

(٥) نفسه، قصيدة يا ساكن الحشا، الديوان، ص ٧٠.

في قصيدته «أراك بحسن الصدّ عني»، يتطرق الشيخ عدّة إلى العودة إلى الأصل بهذه الكلمات:

أبا سائراً يبغني في السير معرفةً
فخذ مني جملةً تُبدي لك وطني
قد كنتُ ولا شيءَ والشَّيءُ مشيئتي^(١)
فعدتُ لما كنتُ إياك تنكرني^(٢)

والتجربة نفسها نجدها عند عبد القادر الجزائري:
وأُنني حال السَّحق والمَخو والفَناء
رجعتُ لإطلاقي لا رُشد ولا غي
وصرتُ إلى حَقِّي ورَبِّي وغَيْبَتِي
فلا خَلَقَ لا عِبْدَ ولا شيءَ كَوْنِي
تجردتُ من حِسِّي ومن نَفْسي راقياً
ومن رُوحِي حتى قيل إنني قُدسي^(٣)

أصحاب الطريقة الشاذلية جعلوا من مفهوم الرجوع هذا أحد مبادئ طريقتهم؛ فهو «سفر دار الوطن» ويتمثل، في أعلى مقاماته، في «السفر من عالم الخليفة إلى عالم الخالق».

لكن على بعض أولئك الذين يبقون في الله أن يتخلوا عن حريتهم

(١) رغم ظاهره، هذا البيت ليست من الشطح في شيء، إنما هو تعبير عن «الهوية المطلقة» الأزلية. فهو يشير إلى قول الرسول: «كان الله ولم يكن شيء غيره». أي أن هاهنا مقام النفس غير المقيدة، الأولى، المستمرة في اللحظة الأبدية لرب العالمين دون مساس. انظر تعليق Max Giraud حول قصيدة عبد القادر الجزائري في Le Livre des Haltes، مصدر سابق، ص ٥٢-٥٣.

(٢) الشيخ عدّة، قصيدة أراك بحسن الصدّ، الديوان، ص ٣٥.

(٣) كتاب المواقف، مصدر سابق، ١، ص ٩٧.

التي اكتسبوها «حتى ينزلوا» ويرجعوا إلى الواقع. وعلى شاكلة الرسول محمد، الذي كان بالأخص «وليًّا» قبل أن يكون رسولاً مبتعثاً، على هؤلاء القوم أن يعودوا نحو «البشر» وهو ما يعرف «بالرجوع» لكي ينشروا الرحمة. وتلك هي وظيفة البوذيساتفا Bodhisattva في البوذية. وتحقيق ذلك «الرجوع» هو المرحلة الأخيرة في الطريق^(١). وبالنظر إلى الشهادات التي وصلتنا، فالأمر مؤلم لا سيما إلى من أوكلت إليهم مهمة الإرشاد وهو الحال مع شيوخنا الثلاثة.

إذ تعتمل في نفوس أصحاب الولاية توترات متضاربة بين «الرجوع» إلى الوطن الروحي و«الرجوع» إلى عالم البشر وفي ذلك دلالة قبولهم بالمهمة التي أوكلت إليهم على الأرض. وفي الفقرة التالية من قصيدة اذكر الله يا رفيقي تعبيرٌ صادق عن تلك المشاعر:

خمرنا خمر عتيق كان من قبل آدم^(٢)
 أشكرنا يا صديقي من زمان تقدم
 قدرمانا من شاهق من وجود للمدم^(٣)
 ثم عدنا للرفيق^(٤) فوق عرش والقلم^(٥)
 واستويننا بالآفق^(٦) وارزئنا بالعالم

(١) Le Sceau des saints, Michel Chodkiewicz، مصدر سابق، ص ١٤١.

(٢) الخمر هنا ترمز إلى مقام الحرية غير المقيدة للكائن الحي بالله.

(٣) العدم الوجودي للخلقة.

(٤) في إشارة إلى قول الرسول وهو على فراش الموت عندما اختار بين السعادة في الحياة الدنيا و«الرفيق الأعلى»، وهو اختيار بديهي. هنا، «الرفيق» ترمز إلى «هو» الأزلية أي «هو» الهوية المطلقة.

(٥) العرش والقلم هما أعلى درجات التجلي الكوني للذات الإلهية.

(٦) في إشارة إلى سورة النجم، الآيات ٦-٧: ﴿ذو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى، وَهُوَ بِالْأَفْقِ الْأَعْلَى﴾=

واختفينا بالخلق كي لا ترائنا الأنعام^(١)
في المحصلة، الإنسان «المختار» مُجَبَّرٌ على الهبوط. وعليه بعدها
إخفاء حقيقته وحقيقة من أين جاء تحت أستار الآدمية كما عامة الناس.
لكنه لن ينصهر بين الناس إلا ظاهرياً:

ترائي ثم تراني واحداً بلا غيري
لكن الحق كساني لا يصل بصرك إليا
ترائي ولا ترائي لأنك غافل عليا^(٢)
ترانا بين الأنعام لسنا كما ترى تالله لفوق الفوق وأرواحنا تجلي^(٣)

وبالرغم من الحنين الجارف الذي يسكن المريد إلا أن عليه من الآن
فصاعداً أن يكون قريباً من البشر بقدر قربه من الله، ذلك القرب العظيم
الذي تعبّر عنه كلمة «الولاية». فإن عاش الولي بالله، وهو مقام البقاء،
فإنما سيفعل ذلك بإدراكه أنه لا شيء سوى «عبد» لله مثلما مرّ معنا^(٤).
أليس يطلق على القطب العلوي، في الصوفية، عبد الله؟ وقد أدركنا،
في حديثنا عن الشطح الصوفي، قوة وسطوة الآية الكريمة ﴿إِنِّي أَنَا اللَّهُ
لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا﴾. ومع ذلك، فإن تنمة الآية تعيد تثبيت الثنائية بين العبد
وخالقه مجدداً فتحدد تلك العلاقة بهذا البيان الإلهي: ﴿فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ
الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾. وبهذا المعنى يأمر الشيخ علاوي قارئه أن يعطي كلاً

=التي تندرج في سياق عروج الرسول إلى السماء في «الوقت» الذي سيشهد فيه القرب
من الله.

(١) الشيخ علاوي، الديوان، ص ٢٠-٢١.

(٢) نفسه، الديوان، ص ٢٢.

(٣) نفسه، الديوان، ص ٧.

(٤) انظر أعلاه، ص ١٦٠. لابن عربي حديث طويل حول العلاقة بين البقاء والعبودية في
الفتوحات المكية، ٢، ص ٥١٥.

الحَضْرَتَيْنِ حَقَّهَا الإلهي والبشري، وأن يحافظ على ميزان داخلي بين
الضمير الجَمْعِيّ «الْجَمْع» والضمير المُمَيِّز «الْفَرْق».

وبالتالي، فهو يعطي كل مستوى من الحقيقة العناية التي يستحقها
متمماً بذلك ميراثه المحمدي^(١).

(١) المنح القدوسية، ص ٣٣.

الخاتمة

لا ندعي أن عملنا في هذا الكتاب قد أَلَمَّ بمجمل الموضوع. فعلى المستوى الأفقي أولاً، لم نتطرق إلى كافة قصائد الديوان أو تطرقنا لبعضها جزئياً؛ فلا تزال في قلب الطريقة العلاوية نقاط مجهولة لم ندرسها. وعلى المستوى العامودي، كيف لنا إدراك كل الحقائق الروحانية التي كانت تعتمل في نفوس الشيوخ لدى كتابتهم تلك الأبيات؟ كيف لنا الإلمام بكل المعاني الخفية التي كانت تجول في أذهانهم؟ وإن كنا نعرف بعض سياقات تأليف القصائد، لكننا نجهل تماماً الدافع الذي ألهمهم كتابة هذه القصيدة أو تلك وكذلك السياق الصميمي الذي ولدت فيه. وفي بعض الحالات، نحن لا نعرف حتى مَنْ كان الشيوخ يخاطبون، وهل الأمر يتعلق بمخلوقات نورانية بحتة (خاتم الرسل محمد أو رسول آخر، أو أحد الأولياء السابقين، أو الملائكة...) أو ببشر متجسدين. معاني قصائد «الديوان» عصية على الفهم والإدراك، وهي تجليات تأتي وتروح؛ ونحن لا ندرك منها إلا ما يناسب جاهزيتنا الروحية. والقصائد تكشف لنا على الأقل سيورة الحياة وصِغر محاولتنا في فهم المغزى. أليس القرآن يعلمنا أن أصل الأشياء من عالم الغيب وإليه تعود؟

أسلوب القصائد ومضامينها حيث وردت المواضع فيها «مُنْجَمَةٌ» كما

مر معنا^(١)، يجعل من تحليلها أمراً صعباً، فهي تفكك لُحمة عقيدة التوحيد الأولى. والواقع أننا رجعنا في سبيل تصنيف هذا الكتاب إلى كافة مصادر الصوفية تقريباً من عقائد وطرق، بقدر عمق التجربة التي وضعها الشيوخ في هذا الديوان ووساعتها.

فالإنسان الكامل، في الواقع، يحقق ويعيش كافة أشكال «الوجود» Être. وقد ظهرت لنا هذه الكمالية في قصائد شيوخنا الثلاثة، وبخاصة في قصائد الشيخ علاوي. إذ يظهر فيها تارة الوجه الصارم لشخصيته الروحانية بكل ما فيها من «جلال» وتارة وجهه كشيخ طريقة حاضر ومتواجد وقريب من تلامذته، وقد ملأ حب الله قلبه ولكن حب الناس أيضاً؛ وهذا وجه «الجمال» عند الشيخ. حتى إن شهدنا أن وجه الجلال لدى شيخنا له اليد العليا، والذي نراه أكثر ما نراه في كتابات أغسطين بيرك^(٢)، فليس لهذا الوجه أن يطغى على الثاني. فقد شهد غيره من الأوروبيين ممن رافق الشيخ وعرفه بما يتمتع به من «جمال». ومنهم الفرنسي عبد الكريم جوسو (هنري غوستاف. توفي عام ١٩٥١). وكان رسام كاريكاتير مشهوراً ثم أصبح من تلاميذ الشيخ؛ والدكتور مارسيل كاريه الذي عرف الشيخ وكان طبيبه الخاص مدة ١٤ عاماً. وإن كان كلاهما قد أشار إلى شخصية الشيخ الصارمة، فإن الدكتور كاريه بالذات يتحدث عن لطافة الشيخ وكثافة السلام الداخلي الذي يشعر به من حوله^(٣). أما عبد الكريم جوسو فقد وصف الشيخ وصفاً يتداخل فيه الجلال مع الجمال: «تعلو وجهه النحيف والزاهد تعابير متعالية وصارمة:

(١) انظر الفصل الأول.

(٢) انظر أعلاه، ص ١٢٦ و ٣١٥.

(٣) Le Cheikh Al-Alawi, Dr Marcel Carret، مصدر سابق، ص ١٣ و ١٧ و ٢٤.

وما إن يرفع إليك نظره حتى ترى عينين ضاحكتين؛ وتتفتر شفاهه المكتنزة عن ابتسامة ناعمة جداً. فالشيخ عندما يتكلم مختلف عن الشيخ عندما يغرق في صمته [...] ثم، وما إن ينتهي الكلام حتى تتجمد الابتسامة فجأة ويتصلب الوجه وينغلق مع إغلاق العينين؛ فيستعيد وجه الشيخ قناعه الصارم»^(١).

كذلك، يشير الاثنان إلى الصفة اليسوعية للشيخ؛ استناداً إلى ما لمسوه عنده من علامات. رأينا أن رأس الشيخ ذُكرت عبد الكريم جوسو «برأس المسيح الجميلة». لكن، علاوة على ما أبديناه من تحفظات حول حصر رسالة الشيخ بالحال العيسوية^(٢)، ألم تكن رسالة الحب والسلام التي جاء بها سيدنا عيسى تتطلب إقامة العدل، وألم يكن شديداً في محاربة النفاق الإنساني؟ ألم يكن هو أيضاً عنواناً للجلال والوقار؟

من ناحية أخرى، نُقل عن الشيخ عَدَّة أنه كان كتلة من الحب والحنان أشبه بحنان الأم. ومع ذلك، فالكثيرون شهدوا بمشاعر جلال كثيف تنبعث من الشيخ أحياناً؛ ولقصائده قوة لا تقل جلالاً عن هيبة شخصه، وكان الشيخ يشتغل أكثر على متانة الأسلوب في قصائده من الشيخ علاوي.

في المحصلة، الإنسان المتحقق يعكس «الكمال» ويؤلف في داخله أقطاب الحقيقة الإلهية. الشيخ علاوي كان، ولا يزال، يعطي من نفسه لكل مستوى من الحقيقة، متوجهاً إلى كل فرد وفقاً لحالته النفسانية. ونلمس هذه المنهجية التعليمية في تفسيره للقرآن الكريم الذي لم يتمه

(١) Cheikh Al Alâwî, Johann Cartigny، مصدر سابق، ص ٦٨.

(٢) انظر أعلاه، ص ٣٨.

ويتميز بأربعة مستويات للفهم متموضعة فوق بعضها بعضاً ومتدرجة من الظاهر نحو الباطن^(١): وكل قارئ يأخذ ما يتناسب مع حالته الداخلية.

علاوة على الدور الوطني الذي تضطلع به قصائد الشيوخ لدى إنشادها في جلسات السماع، فإنها تعبر الزمن إذ لا تزال تُلهم الناس في وقتنا المعاصر وتخاطبهم. قد تبدو التجارب التي تعبر عنها من زمن بعيد، وبعيدة عن متناولنا؛ ومع ذلك، فهي إنما تحقق البشري *l'humain* بكيته. وإن كان الشيوخ الثلاثة قد رحلوا عن هذه الدنيا بأجسادهم، فإن «السر» الذي تحمله قصائدهم لا يزال حياً في نوسان لا ينتهي بين كشف واحتجاب. ولا يزال تأثيرهم الصوفي موجوداً لم يتبدل وحاضراً أبداً هنا والآن ﴿لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾.

(١) اسم التفسير «البحر المسجور في تفسير القرآن بمهد النور»، مستغانم، جزئين، ١٩٩٥.

ثبت المراجع

لم نورد هنا سوى المراجع الرئيسية أو تلك المتعلقة بالشيوخ.

الديوان، طبعة مستغانم، المطبعة العلاوية، الجزائر.

مؤلفات الشيخ علاوي:

- *Al-mawâdd al ghaythiyya*, Mostaganem, Imprimerie 'Alâwiyya, 1989. Traduit et annoté par Manuel Chabry, *Sagesse céleste. Traité de soufisme*, Cugnaux, La Caravane, 2007.
- *Al-Nûr al-Dawî fî l-hikam wa munâjat al-shaykh al-'Alâwi*, Mostaganem, Imprimerie 'Alâwiyya, 1986.
- *Al-Minah al-quddûsiyya*, Mostaganem, Imprimerie 'Alâwiyya, 1985.
- *Minhâj al-tasawwuf* en seconde partie de *Miftâh al-shuhûd*, Beyrouth, Dar al-kutub al-'ilmiyya, 2007.
- *De la révélation, suivi de Sublime Présence*, traduit par Manuel Chabry et J. J. Gonzalez, Paris Entrelacs, 2011.
- *Mi'râj al-sâlikîn*, Mostaganem, Imprimerie 'Alâwiyya, 1992.
- *A'dhab al-manâhil fî l-ajwiba wa l-masâ'il*, Mostaganem, Imprimerie 'Alâwiyya, 1993.

مؤلفات الشيخ عَدَّة بن تونس:

- *Wiqâyat al-dhâkirîn*, Mostaganem, Imprimerie 'Alâwiyya, 1991.

Traduction française par Manuel Chabry, *L'Invocation dans le soufisme*, Cugnaux, ILV Editions, 2011.

- *Al-Rawda al-saniyya fî l-ma'âthir al-'alawiyya*, Mostaganem, Imprimerie 'Alâwiyya, 1984.

مؤلفات حول الشيخ أحمد العلاوي :

- Khaled Bentounès (cheikh), "Un nouveau regard sur la vie et l'œuvre du cheikh Ahmad al-' Alâwî (m. 1934)", *Une voie soufie dans le monde: la Shâdhiliyya*, sous la dir. d'Eric Geoffroy, Paris, Maisonneuve Larose, 2005, Gnôsis-Editions de France (rééd.), 2012, p.285-301.

-----, *Soufisme. L'héritage commun*, Alger, Zaki Bouzid Editions, 2009, p.133-209.

- Augustin Berque, "Un mystique moderniste: le Cheikh Benalioua", *Revue africaine*, 1936, p.691-777.

- Dr Marcel Carret, *Le Cheikh Al Alaoui. Souvenirs*, Mostaganem, Imprimerie 'Alâwiyya, 1987.

- Johann Cartigny, *Cheikh Al Alâwî. Documents et témoignages*, Paris, Editions Les Amis de l'Islam, 1984.

- Manuel Chabry, *Les Contours de la sainteté dans la figure de l'Algérien Ahmad Alâwî (1874-1934), fondateur de la confrérie Alâwiyya*, mémoire soutenu à l'EHESS, 2012.

- Éric Geoffroy, "Le rayonnement spirituel du cheikh al-'Alâwî en Occident", *al-Tarbiya wa l-ma'rifa fî ma'âthir al-shaykh Ahmad b. Mustafâ al-'Alâwî*, Mostaganem, 2001, p. 358-372.

-----, article Ahmad b.'Aliwa, *Encyclopédie de l'Islam*, 3^e édition, Brill, Leyden.

- Martin Lings, *Un saint musulman du XX^e siècle*, Paris, Editions

traditionnelles, 1982 pour la traduction française ; réédité sous le titre *Un saint soufi du XX^e siècle*, Paris, Seuil, 1990.

- Michel Vâlsan, "Sur le cheikh al-'Alâwî", *L'Islam et la fonction de René Guénon*, Paris, Les Editions de l'œuvre, 1984, p. 48-51.

مؤلفات حول الشيخ عَدَّة بن تونس :

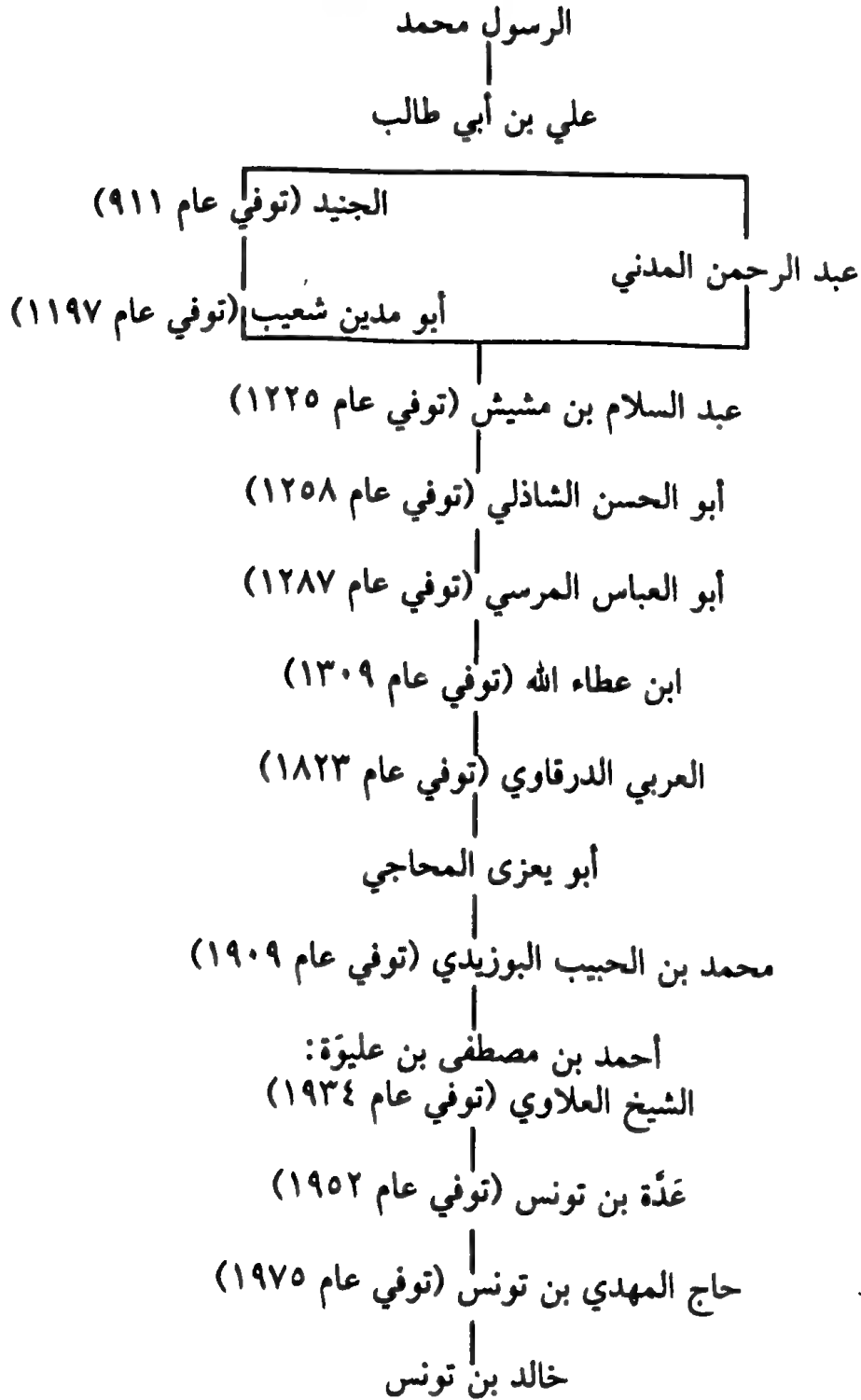
- Khaled Bentounès (cheikh), *Soufisme. L'héritage commun*, Alger, Zaki Bouzid Editions, 2009, p.210-249.
- , Introduction à cheikh 'Adda Bentounès, *La fraternité des cœurs*, Paris, Editions du Relié, 2003, p.7-38.
- , Avant-propos à cheikh 'Adda Bentounès, *Le Chœur des prophètes*, Paris, Albin Michel, 1999, p.11-19.

أهم المصادر والدراسات والترجمات :

- Abd el-Kader (émir), *Kitab al mawâqif* ("Le Livre des Haltes"), Alger, Editions Abd el-Baqi Meftah, 2005, 2 tomes.
- Khaled Bentounès (cheikh), *Le Soufisme cœur de l'islam*, Paris La Table ronde, 1996.
- Manuel Chabry, Samâ'. *Le chant soufi*, Cugnaux, La Cravane, 2012.
- Michel Chodkiewicz, *Le Sceau des saints*, Paris Gallimard, 1986.
- Idrîs de Vos, *l'Amour universel. Un cheminement soufi*, Paris, Albouraq, 2013.
- Éric Geoffroy, *Le Soufisme, Voie intérieure de l'islam*, Paris, Seuil, 2009.
- Max Giraud, *Émir 'Abd al Qadir al- Jazâ'irî. Le Livre des Haltes*, traduction, introduction et annotation, t. I, Paris, Albouraq, 2012.
- Denis Gril, "Les commentaires du Coran du cheikh Ahmad al-

- 'Alâwî ", *Graines de Lumière. Héritages du Cheikh al-'Alâwî*, Paris, Albouraq, 2010, p. 310-330.
- Hallâj, *Poèmes mystiques*, traduction et présentation par Sami-Ali, Paris, Sinbad, 1985.
 - Ibn 'Arabi, *Al Futûhât al makkiyya*, Beyrouth, Dar Sader, s.d.
 - , *Fusûs al-hikam*, Beyrouth, Editions Afifi, 1986.
 - , *Le Dévoilement des effets du voyage*, traduction Denis Gril, Combas, Editions de l'Eclat, 1994.
 - Ibn Atâ'Allâh, les *Hikam*, diverses éditions arabes.
 - , *La Sagesse des maîtres soufis*, traduit, annoté et présenté par Éric Geoffroy, Paris Grasset, 1998.
 - Ibn al-Fârid, *Al- Tâ'iyya al-kûbra*, plusieurs éditions arabes.
 - Pierre Lory, "Le paradoxe dans la mystique: le cas de Hallâj", *Ésotérisme, gnoses et imaginaire symbolique. Mélanges offerts à Antoine Faivre*, Leuven, Peeters, 2001, p.773-781.
 - Jean-Yves L'Hopital, Introduction et traduction, 'Umar b. al-Farid, *Poèmes mystiques*, Damas, Institut français d'études arabes. 2001.

سلسلة الطريقة العلاوية في مستغانم



ذكر الشيخ البوزيدي الإمام الشاذلي في الديوان ص ١٣١ ؛ وذكر
الشيخ علاوي الشيخ درقاوي ص ٦٦ .

قائمة ببعض السّماعات^(١)

فضلنا في هذه الاختيارات من السّماع تقديم التسجيلات التي فيها أفضل تعبير للنغمة الروحانية للقصيدة، وتلك التي لا تزال شاهداً على غنى التراث الصوفي.

بعض القصائد مصدرها جلسات الذكر (الجمعة) التي تقام في الزاوية وفي ذلك ميزة أن تلك القصائد تعكس آنية «الحال» الذي يعيشه المنشدون. وبعضها الآخر قد تم تسجيلها بغرض هذا الكتاب.

أولينا اهتماماً بتنوع مصادر السماع وبأنواعه: الأصوات الرجالية، الأصوات النسائية، منوعات من المغنين/المُسّمعين، الألحان (بما في ذلك في القصيدة الواحدة)، اللغات (هناك مقطع باللغة القبائلية)، والأنواع بين الجزائر والمغرب وأوروبا وسوريا، وقصائد مغناة بصوت الشيخ خالد بن تونس... إلخ.

نذكر هنا بإمكانية احتواء القصيدة الواحدة على عدة مواضيع مختلفة، تتموضع فوق بعضها بعضاً. فالتصنيف أدناه ليس سوى تصنيفاً دلاليّاً.

(١) يمكن الاستماع إلى هذه السّماعات من خلال رمز الاستجابة السريع QR الظاهر على غلاف الكتاب. كما يمكن سماع هذه الأناشيد على الموقع:

<http://tinyrul.com/geoffroy>

الأبيات الأولى من القصيدة الأولى في الديوان، اللامية وهي احتفال
بميثاق الشيخ علاوي. المغنون في الزاوية العلاوية في بروكسل.

المديح النبوي:

- صلى الله عليك يا نور. الشيخ علاوي. المغنون والمغنيات في
الزاوية العلاوية في باريس.

- محمد اصطفاك الباري. الشيخ علاوي. تراث مستغانمي، يتبعه
مقطع من القصيدة نفسها باللغة القبائلية.

- دمعي مهطال. الشيخ علاوي. نساء مستغانم.

محافل الصوفية:

- روح وريحان. الشيخ علاوي. تراث مستغانمي.

أهل الله:

- دارت كؤوس الغرام. الشيخ علاوي. غناء الشيخ خالد بن تونس.

- يا رجال غابوا في حضرة الله (تتبعها مقاطع من قصيدة «صفت
النظرة» و«أقدم يا مُعْنَى»). الشيخ علاوي. فرقة طيبة (فرنسا): تراث
سوري.

- يا مليح الدلال. الشيخ عَدَّة. المنشدون والمنشدات في الزاوية
العلاوية في باريس.

الطرق الصوفية:

- يا مريداً فُزْتُ به. الشيخ علاوي. تراث مستغانمي.

- يا طالب الله بادر. الشيخ عَدَّة. الجزائر، لحن بدوي.

- مريداً بادر. الشيخ علاوي. الجزائر، لحن بدوي.

- أقدم يا مُعْنَى. الشيخ علاوي. فرقة طيبة (فرنسا): تراث سوري.

- أيا مريد الله نعيدُ لك القول... الشيخ علاوي. المنشدون والمنشدرات في الزاوية العلاوية في باريس.

زمان اليقظة:

- فقد زالت الحجب. الشيخ علاوي. المغنون والمغنيات في الزاوية العلاوية في باريس.

- صفت النظرة. الشيخ علاوي. تراث مستغانمي. المنشدون والمنشدرات في الزاوية العلاوية في باريس.

يتبعها: ذكر جماعي وعمارة.

وحدة الوجود:

- لقد تهتكْتُ. الشيخ علاوي. تراث مستغانمي. المنشدون والمنشدرات في الزاوية العلاوية في باريس.

- تنازعني روعي وشبهي. الشيخ عَدَّة. إنشاد الشيخ خالد بن تونس.

الفناء:

- لما فنيْتُ الفناء. الشيخ بوزيدي. المنشدون والمنشدرات في الزاوية العلاوية في باريس.

- أراك بحسن الصد عني ترشدني. الشيخ عَدَّة. تراث مستغانمي.

الرحلة في الله و«الحيرة»:

- عنت الأبصار. الشيخ علاوي. إنشاد الشيخ خالد بن تونس.

- أهل حزب الديان. الشيخ علاوي. المنشدون والمنشدرات في الزاوية العلاوية في باريس.

مقام الإنسان المتحقق في الله:

- أيا روضة العشاق. الشيخ بوزيدي. المنشدون والمنشدرات في الزاوية العلاوية في باريس.

- قل للذي لامني. الشيخ بوزيدي. المنشدون والمنشدات في الزاوية
العلاوية في باريس.

- يا من تريد تدري فني. الشيخ علاوي. المنشدون والمنشدات في
الزاوية العلاوية في باريس.

العودة نحو البشر:

- اذكر الله يا رفيقي. الشيخ علاوي. المنشدون والمنشدات في الزاوية
العلاوية في باريس.

**** تم ****

الفهرس

٥	تقديم
١٣	شكر
١٥	مقدمة
٢٣	الفصل الأول: الشعر والتصوف
٢٣	القرآن والشعر
٢٥	اللغة الأصلية
٢٧	ميراث قديم
٣٢	انتشار الشعر الصوفي
٣٥	الفصل الثاني: الديوان
٣٥	المؤلفون
٤٤	لماذا وكيف كتب الشيوخ الشعر؟
٤٩	الأسلوب والمضمون
٥٤	القرآن والحديث
٥٤	القرآن
٥٨	الحديث القدسي
٦٠	الحديث النبوي
٦٥	الفصل الثالث: الرمز في الشعر الصوفي: الحب والخمر
٦٨	أعراس الحب والخمر
٧١	الحب
٧٣	الحب المؤنث
٧٨	قصائد الحب والموت
٨٥	الخمر
٨٥	الاحتفاء بالميثاق الأول

٩٠	مصطلحات الخمريات
٩٥	السُّكْر طريقٌ للوصول
٩٧	الفصل الرابع: الوراثة الصوفية وتنصيب الشيخ
٩٧	الرسول في الشعر الصوفي
٩٧	مدح الرسول: الخصوصية والمناجاة
١٠٤	الحقيقة المحمدية
١١١	الوراثة المحمدية
١١٥	النسب الروحاني، من شيخ إلى شيخ
١٢٠	الأولياء من رجال الغيب
١٢٧	الحضور الإلهي والغياب العلوي
١٣٩	الفصل الخامس: الرحلة إلى الله: الطريق إلى الله
١٤٠	ما الهدف من سلوك الطريقة؟
١٤٣	هل نتبع طريق اليقظة (الشهود) للوصول إلى التحقيق؟
١٤٧	معرفة الله؟
١٤٩	الشهود؟
١٥٠	تذوق القرب و«الوصل»؟
١٥٢	الفناء لأجل البقاء في الله؟
١٥٧	تذوق الموت المعنوي أو الموت الاختياري
١٦٠	التفرغ لخدمة الله، والتفرغ لعبادة الله
١٦٥	هدف بدون هدف
١٦٦	ما المطلوب من المريد
١٦٧	الالتزام بتعاليم الإسلام
١٦٩	الأدب
١٧٣	الصدق والعزم
١٧٥	الصبر
١٧٥	تحقيق الله في ذاته
١٧٩	المُعَلِّم الروحي أو الشيخ
١٧٩	ضرورة المرشد في الطرق الصوفية

الإذن	١٨١
القوة الصوفية	١٨٣
التربية الصوفية	١٨٨
الرفيق والمعلم	١٨٨
طبيب النفوس	١٩١
وظيفة شاقة	١٩٢
الفصل السادس: طرق السلوك	١٩٧
الذكر	١٩٧
التذكر والذكرى	١٩٨
الذكر والتذكر	١٩٩
طرق الذكر	٢٠٠
بعض أحوال الذكر	٢٠٧
الخلوة	٢١٠
الجمع	٢١٢
تجليات مجالس الذكر	٢١٤
السماع (الغناء الصوفي).. الصوت والطريقة	٢١٦
التكوين والمبادئ	٢١٨
السماع في الطريقة العلاوية: رسول النفس	٢٢٠
بين القواعد والنزعة الصوفية	٢٢٢
من النص إلى الإنشاد	٢٢٥
«الرقص» العمارة والحضرة	٢٣٢
الفصل السابع: عقيدة التوحيد وتحولاتها	٢٣٧
التوحيد عند رجال الله	٢٣٧
ما وراء الثنائية	٢٤٢
وحدة الأضداد	٢٤٢
التنزيه والتشبيه	٢٤٤
الوحدة والكثرة	٢٤٥
وحدة الوجود	٢٤٨

٢٥٠	المخلوقات عدم وجودي بحث
٢٥٣	الخلق سراب وهم
٢٥٥	الله شمس الحق وما الكائنات إلا ظل له
٢٥٨	وحدة الشهود ووحدة الوجود
٢٦٠	التجلي الإلهي
٢٦٦	الحجاب والكشف
٢٧٠	فما قدر تأثير ابن عربي؟
٢٧٥	الفصل الثامن: الرحلة في الله
٢٧٦	من أنا؟ الأنا الإنسانية أم الله (هو) أو الذات الإلهية (هي)؟
٢٧٦	الاتحاد مع الله؟
٢٨٠	الدهشة والحيرة
٢٨٨	هو/ هي يتحدث «في داخلي»، الشطح الصوفي
٢٩٠	الصوفية والسكر بدون شراب
٢٩٤	تبرير الشطح بالفناء في الله
٢٩٧	أنا «الأنا» البشرية متحققة في الله
٢٩٧	الإنسان الكامل
٢٩٨	تعظيم الإنسان الكامل
٣٠٩	علامات غرور أم إقرار بالنعم الربانية؟
٣١٢	حقيقة الشيخ علاوي المنيع
٣١٥	التحرر والانعقاد
٣١٨	«الهوية المطلقة»
٣٢١	الرحلة الثالثة: العودة نحو البشر
٣٢٧	الخاتمة
٣٣١	ثبت المراجع
٣٣٥	سلسلة الطريقة العلاوية في مستغانم
٣٣٧	قائمة ببعض السّماعات

هذا الكتاب

الصوفية تيار روحي راسخ في الإسلام، وهي طريق يسلكها المريدون الذين يتلقون عن شيوخهم السيلان الروحي متسلسلاً وصولاً إلى حضرة الرسول محمد. هدف هذه الطرق، التي تتبع نور القرآن والسنة المحمدية، تحرير الإنسان من الشهوات والأوهام المحيطة به، متيحة له بالتالي أن يعثر على مساحة داخلية يستطيع فيها أن يتأمل الحقائق الربانية.

